تنویر الترتیب
لحل
شرح التهذیب
محمد ارمان علی قادری
کٹیہاری
ناشر:- اقرا کمپیوٹر جبلپور
Mob.9981858163

اُدْعُ اِلٰی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ اَحْسَنُ

ترجمۂ کنزالایمان: اپنے رب کی راہ کی طرف بلاؤ پکی تدبیراوراچھی نصیحت سےاوران سےاس طریقہ پر بحث کروجوسب سےبہتر ہو (پ:۱۴/النحل:۱۲۵)

تنویر الترتیب

لحل

شرح التہذیب

محمدارمان علی قادری، کٹیہاری

استاذ دارالعلوم اہل سنت جبل پور (ایم پی)

تفصیل کتاب

کتاب : **تنویر الترتیب لحل شرح التہذیب**

مصنف : مفتی محمد ارمان علی قادری استاذ دار العلوم اہل سنت جبل پور (ایم پی)

موبائل : 7869191998, 7999318885

نظر ثانی : حضرت مولانا غلام غوث صاحب اشرفی شیخ الحدیث امیر العلوم سمنانیہ
کچھوچھہ شریف

باہتمام : محمد انیس عالم برائے ایصال ثواب۔ مرحوم محمد امیر احمد جبلپور
مولانا محمد خلیل اطہر برہان پوری

کل صفحات : ۹۲

سن اشاعت : ۱۳/ مارچ ۲۰۱۸ء

Iqra Computer & Printers

1495,In Front of Darul Uloom Ahl-e-Sunnat
High Court Road, Jabalpur (M.P.)
Mob. 998185816,7999318885

فہرست مشمولات

بحث	صفحہ

بحث	صفحه

انتساب

بابائے قوم وملت، صوفئ باصفا حضرت مولانا وعلامہ

سید محمد تنویر اشرف

اشرفی کچھوچھوی قدس سرہٗ

و

والد ماجد جناب محمد ابوالحسن طاب اللہ ثراہ وجعل

الجنۃ مثواہ

و

تمام اساتذۂ کرام اطال اللہ عمرھم کے نام

جن کی دعاؤں، عنایتوں اور نوازشوں نے اس قابل بنایا

محمد ارمان علی قادری

ڈانگول، بلرام پور، بارسوئی، کٹیہار، بہار

دعائیہ کلمات

از: جامع معقول ومنقول خلیفۂ حضور سرکارکلاں حضرت علامہ ومولانا غلام غوث صاحب قبلہ شیخ الحدیث امیر العلوم سمنانیہ کچھوچھو شریف

الحمد للہ العلی العظیم والصلوٰۃ علیٰ اشرف الانبیاء والمرسلین وعلیٰ اٰلہٖ الطیبین

عزیز گرامی حضرت علامہ مفتی محمد ارمان علی قادری صاحب کٹیہاری سلمۂ ذوالقوۃ المتین نے ۲۰۰۵ء میں مدرسہ امیر العلوم سمنانیہ اشرف پور کچھوچھہ شریف میں داخل ہوکر علوم اسلامیہ کی تحصیل میں لگے رہے، بحمدہٖ تعالیٰ زیور علم سے مزین ہوکر ۲۰۰۸ء میں فراغت حاصل ہوئی زمانہ طالب علمی میں عند الاساتذہ مقبول رہے، مدرسہ کے قوانین کی پوری پوری پابندی کرتے ہوئے ایک باصلاحیت عالم بن کر نکلے۔ جن پر حضور بابائے قوم وملت سید شاہ تنویر اشرف علیہ الرحمۃ و الرضوان کی نگاہ زمانۂ طالب علمی ہی سے مرکوز تھی، فوراً آپ نے دارالعلوم اہلسنت جبل پور کے لئے منتخب فرمالیا۔

عزیز گرامی حسین انداز میں تدریسی خدمات انجام دیتے رہے قرب وجوار میں خطابت بھی ہوتی رہی۔ کچھ ہی دنوں میں علم میں مزید پختگی آ گئی، پھر لکھنے کا دور شروع ہوا سب سے پہلے 'ارمان الفتاویٰ' اور 'رموز احکام شریعت' لکھا پھر موصوف نے محسوس کیا کہ دور حاضر میں داخل نصاب شرح تہذیب جو فن منطق میں مبتدی طلبہ کے لئے بہت ہی اہم کتاب ہے، اس کا خطبہ بہت ہی اہم ہے اس کی شرح اگرچہ مختلف انداز سے کی گئی ہے لیکن کسی میں کچھ کمی تو کسی میں مطالب سمجھنے میں

دشواری ہے، لہٰذا انہوں نے اس کی شرح لکھنے کی ٹھانی زیر نظر شرح اس کی اسی کوشش کا نتیجہ ہے جو نہایت عمدہ اور کامیاب ہے اس میں ترجمہ ایسا سلیس اور آسان کیا گیا ہے کہ مطالب ذہن کے قریب ہو جاتے ہیں اور ایسی وضاحت کی گئی ہے کہ وہ بسہولت ذہن میں اتر جاتے ہیں، نہ وہ اتنا طول ہے کہ ذہن الجھ جائے اور نہ ہی اتنا مختصر کہ مفہوم ذہن میں نہ آسکے، بلکہ **خیر الامور اوسطھا** کے بموجب میانہ روی کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ عبارت میں چاشنی انداز میں دلفریبی کلام میں پختگی پائی جاتی ہے۔

یہ شرح طلبہ کے لئے مفید تو ہے ہی مدرسین کے لئے بھی مفید اور کارآمد ثابت ہو سکتی ہے اس کا مطالعہ فن منطق میں عبور پیدا کریگا۔

رب کریم ان کے عزم میں پختگی، مقاصد میں کامیابی، حیات میں درازی، دل و دماغ میں روشنی عطا فرمائے اور پوری شرح تہذیب و دگر کتابوں کی شرح کرنے کی توفیق دے۔ آمین **بجاہ سید المرسلین**

فقط

محمد غلام غوث اشرفی پورنوی

۲۲ر فروری ۲۰۱۸ء امیر العلوم سمنانیہ

اشرف پور کچھوچھہ مقدسہ امبیڈکر نگر اتر پردیش

تقریظ جلیل

از: عالم نبیل حضرت علامہ مولانا محمد اسرار احمد اشرفی صاحب قبلہ مدرس دار العلوم اہل سنت جبل پور (ایم، پی)

بسم ا الرحمن الرحیم

الحمد لو لیہ و الصلوۃ علی نبیہ وعلیٰ اٰلہٖ و اصحابہٖ اجمعین

شرح تہذیب منطق کی اہم کتاب ہے جس میں منطق کو بتمامہٖ منضبط کیا گیا ہے۔ یہ کتاب تمام مدارس عربیہ میں داخل نصاب ہے۔تشریح تہذیب لکھنے میں بہت سے اہل قلم نے طبع آزمائی فرمائی مگر یہ تمام کوششیں عربی زبان میں کی گئیں اور کچھ شرح اردو کی بھی سامنے آئیں، ضرورت تھی کہ شرح تہذیب کی کوئی ایسی شرح سامنے آئے جس کے ذریعہ یہ کتاب بخوبی حل ہو سکے اور اس کا انداز بیان نہایت سہل، آسان ہو اور طوالت، بیجا اختصار سے پاک ہو۔ کچھ ایام پہلے زیر نظر کتاب ناچیز کے پاس آئی، درس وتدریس، افتاء اور دیگر مصروفیات کی وجہ سے وقت اجازت نہیں دے رہا تھا، مگر چونکہ یہ دین کا ایک عظیم کام تھا جس کے لئے ہمت افزائی ضروری تھی، اگر چہ اسے پورا دیکھنے کا موقعہ نہ مل سکا لیکن اکثر جگہ وقت کو نکال کر کچھ صفحات کا طائرانہ نگاہ سے دیکھنے کا موقعہ ملا، ماشاء اللہ بفضلہٖ تعالیٰ اسے خوب سے خوب تر پایا ترجمہ نہایت ہی سلیس اور سہل، اور تشریح ایسی بسیط مختصر اور واضح کہ تھوڑی توجہ سے مطالب بآسانی حل ہو جاتے ہیں اور مشکل مسائل کو سہل سے سہل تر بنایا گیا اور جگہ جگہ پر شواہد وامثال سے ایسا سمجھایا گیا کہ ذرا سی توجہ سے مسائل بآسانی ذہن نشین ہو جاتے ہیں۔

مولیٰ تعالیٰ سے دعاء ہے کہ مؤلف شہیر کی اس سعی جمیل کا اجر جزیل عطاء فرمائے اور اس شرح کو قبولیت عامہ بخشے اور اس کے مصنف کو دارین کی سرخروئی اور مزید ملت بیضاء کی توفیق رفیق عطاء فرمائے آمین آمین بجاہ سید المرسلین۔

اسرار احمد اشرفی

□□□

جو آنکھوں نے دیکھا

ازقلم: فاضل نوجوان حضرت علامہ مولانا محمد ابوشمع اشرف سمنانی نوری مدرس دارالعلوم اہل سنت جبل پور (ایم۔پی)

سبحانہ مااعظم شانہ والصلوٰۃ علیٰ

صاحب التاج صلی اللہ علیہ وسلم

اما بعد

میں نے وحیدزمان، عالم ذیشان حضرت مفتی محمدار ن علی القادری سلمہ اللہ الباری کی تصنیفِ منیف ''تنویر الترتیب لحل شرح التہذیب'' کا مطالعہ بالاستعاب بنظرعمیق کیا تو کلمۂ تمدیح وتحسین، تسبیح وتعجیب ''سبحان اللہ و بحمدہٖ سبحان اللہ العظیم'' باربار بعماقت قلب زبان پر جاری ہوگیا۔

یقیناً یہ شرح مسائل منطقیہ کی تنقیحِ وقیع اور تحقیقِ انیق ہے اور الفاظ کی حسین تنظیم وترصیع ہے ویسے ''احقر تنویری'' کو دو، تین سال شرح تہذیب پڑھانے کا موقع فراہم ہوا اور مختلف شروحات کا مطالعہ بھی کیا اور تقریباً ہر شرح میں کچھ نہ کچھ تشنہ باقی ہے مگر یہ شرح پیاس بجھانے میں کوئی قصر نہ چھوڑی۔ یہ شرح باب کمال کی آخری حد کو پہونچی ہوئی ہے اور کیوں نہ پہونچے جب کہ شارح ہی خود افہام و تفہیم کا بےلوث سلطان ہے اور ساتھ ساتھ اخلاق حسنہ، فقہ وفتویٰ، زہد وتقویٰ کے بام عروج پر فائز بھی ہے اور سب سے خاص کلام ایں کہ ''احقر تنویری'' شارح علام کی مصاحبت میں اکثر ہوتا ہے ماشاء اللہ آپ کے چہرے میں علمی جھلک اس طرح عیاں ہے کہ اپنے تو اپنے غیر بھی جو آپ کو نہیں پہنچانتے وہ بھی سلام اور دست بوسی

کرنے لگتے ہیں اور ساتھ ساتھ آپ کے صدقے احقر کی بھی، اور بحمدہ تعالیٰ شارح علام کی کئی تصنیفات ہیں "**ارمان الفتاوی، رموز احکام شریعت**"، جو منظر عام پر آچکی ہیں اور کچھ غیر مطبوعہ (**تنویر النجات لحل متقدمۃ المشکوٰۃ، تبشیر المصلین فی ذکر الاٰمین**، تعویذ گنڈے کی اجرت کا جواز احادیث کی روشنی میں، اردو محاورات اور ان کے مواضع استعمال) بھی ہیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ شارح علام کی عمر میں طوالت فرمائے۔

ابوشمع اشرف

نورکانی، بائسی، پورنیہ، بہار (انڈیا)

□□□

علم منطق کی اھمیت و افادیت

نحمدہ ونصلی ونسلم علیٰ حبیبہ الکریم اما بعد فاعوذ باللّٰہ من الشیطٰن الرجیم

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

اُدْعُ اِلٰی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ اَحْسَنُ

ترجمۂ کنزالایمان: اپنے رب کی راہ کی طرف بلاؤ پکی تدبیراوراچھی نصیحت سےاوران سےاس طریقہ پر بحث کروجو سب سے بہترہو (پ:۱۴/النحل:۱۲۵)

منطق رئیس العلوم ہے:

ملا کاتب چلپی علیہ الرحمہ نے''کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون'' میں نقل کیا ہے کہ: **قال الفارابی ان علم المنطق رئیس العلوم لانہ حاکم علی جمیع العلوم فی الصحة والسقم والقوة والضعف** '' یعنی شیخ ابونصر فارابی نے علم منطق کو **رئیس العلوم** کہا ہے اس لئے کہ منطق صحت وسقم اورقوت وضعف میں تمام علوم کا حاکم ہے اور یہ چونکہ غیر مقصود بالذات علوم کسبیہ،نظریہ وعملیہ کی تحصیل کا آلہ وذریعہ ہے اس لئے شیخ بوعلی بن سینا نے اس کو'' **خادم العلوم** '' قرار دیا ہے ۔

حجۃ الاسلام حضرت سیدنا امام غزالی **علیہ رحمة اللّٰہ الوالی** کا کہنا ہے کہ: **من لم یعرف المنطق فلا ثقة لہ فی العلوم اصلاً** '' یعنی جوشخص علم منطق سے اچھی طرح واقف نہ ہووہ علوم میں قابل وثوق نہیں ، بلکہ شیخ بوعلی بن سینا نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ: **المنطق نعم العونَ علی ادراک العلوم کلھا وقد رفض ھٰذا العلم وجحدمنفعتہ من لم یفھمہ** ''یعنی علم منطق تمام علوم کےادراک وتحصیل میں معین ومددگار ہے۔جوشخص اس کوسمجھ نہیں پاتاوہی اس کوچھوڑتااوراس کی منفعت سےانکار کرتا ہے۔

منطق کے متعلق عام نظریہ :

لوگوں میں یہ وبا عام ہے کہ منطق بے کار اور بکواس فن ہے اس کے پڑھنے اور پڑھانے سے کوئی خاص فائدہ نہیں۔ ثبوت میں سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ اور سیدنا مام شافعی وغیرہما ائمہ کرام کو پیش کرتے ہیں کہ ان لوگوں کے نزدیک اگر اس علم کی اہمیت ہوتی تو وہ لوگ اس کو ضرور حاصل کرتے اور ان سے اصطلاحات مناطقہ کا استعمال بکثرت ہوتا جس سے یہ واضح ہے کہ وہ مفید علم نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ: ان کی فطرتیں چونکہ سلیم اور جبلتیں مستقیم تھیں اس لئے ان کو منطق کے سیکھنے کی حاجت نہ تھی کیوں کہ ان کا شمار ان اشخاص میں ہوتا تھا جن کو ''مویّد من اللّٰہ'' یا ''من علمھم ضروری'' کہا جاتا ہے، علاوہ ازیں ان لوگوں کا اصطلاحات مناطقہ کا استعمال نہ کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ انہیں اس کا علم نہیں تھا، لہٰذا یہ گستاخی ہے! کیوں کہ ممکن ہے ان کو اس کا علم تھا لیکن استعمال نہیں کیا ورنہ کہیے کہ ان کو نحو وصرف وغیرہ کا بھی علم نہیں تھا کیوں کہ ان کے اصطلاحات متعارفہ بھی ان سے منقول نہیں اور منطق کی طرح انہیں بھی بے کار و بکواس و ناجائز کہیے! حالانکہ ان کے ضروری ہونے میں کسی کا کلام نہیں۔

دور حاضر میں منطق کی ضرورت :

یہ دور ایسا پر فتن اور پر آشوب آ گیا ہے کہ ایمان بچانا بڑی مشکل ہو گیا ہے ہر طرف فرق باطلہ و مذاہب شنیعہ دن بدن بڑھتے جا رہے ہیں اور یہی ایک علم ہے جس کے ذریعہ اپنے ایمان و اسلام کی دولت کو صحیح طور پر محفوظ و مامون رکھا جا سکتا ہے کیونکہ اس کے اندر ایسی دلائل و براہین ہیں کہ جن کے ذریعہ حقانیت وصداقت کو مکمل طور پر ثابت

کر سکتے ہیں اور یہ بات دوسرے علوم میں نہیں ہے اسی وجہ سے امام غزالی **علیہ رحمة اللہ الوالی** منطق کی افادیت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: **حتی قال البعض انه فرض کفایة و روی عن البعض انه فرض عین** " یعنی بعض نے تو یہاں تک کہا ہے کہ منطق کا پڑھنا فرض کفایہ ہے اور بعض سے مروی ہے کہ وہ فرض عین ہے۔

(ماخوزازا۔ التوضیح المظفری)

منطق کی تعریف:

المنطق اٰلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفكر

یعنی منطق وہ آلہ قانونیہ ہے جس کی رعایت فکر میں غلطی واقع ہونے سے بچاتی ہے۔

موضوع:

معرف اور حجت

منطق کی غرض وغایت:

صيانة الذهن عن الخطاء فی الفكر یعنی ذہن کو فکری غلطی سے بچانا۔

واضع:

علم منطق کو سب سے پہلے ارسطو نے سکندر رومی کے حکم سے وضع کیا۔

محمد ارمان علی قادری

خادم التدریس دارالعلوم اہل سنت جبل پور (ایم، پی)

۲۹ جمادی الاول ۱۴۳۹ھ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اللہ تعالٰی کے نام سے شروع جو نہایت مہربان، رحم فرمانے والا

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ الَّذِیۡ ھَدَانَا سَوَاءَ الطَّرِیۡقِ

ترجمہ: تمام تعریف اس خدا کے لئے جس نے ہمیں سیدھے راستے کی ہدایت دی۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

قولہ: ''اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ'' اِفۡتَتَحَ کِتَابَہٗ بِحَمۡدِ اللّٰہِ بَعۡدَ التَّسۡمِیَّۃِ اِتِّبَاعاً بِخَیۡرِ الۡکَلَامِ وَاقۡتِدَاءً بِحَدِیۡثِ خَیۡرِ الۡاَنَامِ عَلَیۡہِ وَعَلٰی اٰلِہٖ الصَّلوٰۃُ وَالسَّلَامُ فَاِنۡ قُلۡتَ حَدِیۡثُ الۡاِبۡتِدَاءِ مَرۡوِیٌّ فِی کُلٍّ مِنَ التَّسۡمِیَّۃِ وَالتَّحۡمِیۡدِ فَکَیۡفَ التَّوۡفِیۡقُ قُلۡتُ اَلۡاِبۡتِدَاءُ فِی حَدِیۡثِ التَّسۡمِیَّۃِ مَحۡمُوۡلٌ عَلَی الۡحَقِیۡقِی وَ فِی حَدِیۡثِ التَّحۡمِیۡدِ عَلَی الۡاِضَافِی اَوۡ عَلَی الۡعُرۡفِی اَوۡفِی کَلَیۡھِمَا عَلَی الۡعُرۡفِی۔

ترجمہ: اللہ تعالٰی کے نام سے شروع جو نہایت مہربان، رحمت والا۔ ماتن کا قول ''الحمد للہ'' مصنفِ تہذیب المنطق علامہ مسعود سعد الدین نے اپنی کتاب تہذیب المنطق کو تسمیہ کے بعد خیر الکلام یعنی قرآن پاک کی اتباع کرتے ہوئے اور خیر الانام یعنی حضور صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم کی حدیث مبارکہ کی اقتداء کرتے ہوئے اللہ تعالٰی کی حمد سے شروع فرمایا۔ پس اگر آپ اعتراض کریں کہ ابتداء کی حدیث تسمیہ تحمید میں سے ہر ایک کے متعلق مروی ہے تو دونوں میں کس طرح موافقت ہوگی؟ تو اس کے جواب میں میں کہوں گا کہ تسمیہ کی حدیث میں ابتدا حقیقی پر محمول ہے اور تحمید کی حدیث میں اضافی پر یا دونوں حدیثوں میں عرفی پر محمول ہے۔

قولہ: الحمد للہ افتتح کتابہٗ... الخ: مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب **تھذیب المنطق** کو تسمیہ کے بعد تحمید سے شروع فرمایا ہے۔شارح علیہ الرحمہ اس کی وجہ بیان کررہے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمہ نے یہ طریقہ اس لئے اختیار فرمایا کہ اس میں خیر الکلام یعنی قرآن مقدس کی اتباع ہے بایں طور کہ قرآن پاک میں پہلے''بِسْمِ اللہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم''ہے اس کے بعد''الحمد للہ رب العٰلمین''ہے،اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کی حدیث پاک کی اقتداء ہے وہ اس طرح کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

''کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأ بِحَمْدِاللہِ فَھُوَا قُطَعُ''

یعنی ہر وہ امر ذیشان جس کی ابتدا حمدِ باری سے نہ ہو وہ ناقص اوردم بریدہ ہے۔

قولہ: فان قلت ... الخ: شارح کی بیان کردہ وجہ پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے''فان قلت''سے اسی کو بیان کررہے ہیں،اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ابتداء کی حدیث صرف تحمید ہی نہیں بلکہ تسمیہ کے بارے میں بھی آئی ہے جیسا کہ ارشادِ مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ہے:

''کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأ ببسمِ اللہ ِ فَھُوَا قُطَعُ''

یعنی ہر وہ امرِ ذیشان جس کی ابتداء''بسم اللہ''سے نہ ہو وہ ناقص اوردم بریدہ ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کسی چیز کی ابتداء بیک وقت دونوں (تسمیہ وتحمید) سے نہیں ہوسکتی تو لا محالہ کسی ایک پر عمل متروک ہوگا یعنی اگر''بسم اللہ''سے ابتداء کی جائے تو تحمید والی حدیث پر عمل نہ ہوگا اور حمد سے ابتدا کی جائے تو تسمیہ والی حدیث پر عمل نہ ہوگا پھر دونوں حدیثوں میں تطبیق کی کیا صورت ہوگی؟

قوله: قلت ... الخ : یہاں سے شارح مذکورہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں لیکن جواب سے پہلے ایک مختصر سی تمہید ملاحظہ فرمائیں تا کہ جواب سمجھنے میں آسانی ہو۔وہ یہ کہ ابتدا کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حقیقی (۲) اضافی (۳) عرفی

ابتدائے حقیقی: اسے کہتے ہیں جو سب سے پہلے ہو اس سے پہلے کچھ نہ ہو جیسے ناریل کے اوپر کا موٹا والا چھلکا کہ وہ سب سے پہلے ہے اور اس سے پہلے کچھ نہیں۔

ابتدائے اضافی: اسے کہتے ہیں جو کچھ سے پہلے ہو خواہ اس سے پہلے کچھ ہو یا نہ ہو، جیسے: اسی ناریل کا درمیان والا چھلکا جو پورا ناریل سے پہلے ہے اور اس سے پہلے موٹا والا چھلکا ہے۔ یا خود موٹا والا اوپر ہی کا چھلکا ہے کہ وہ کچھ یعنی پورے ناریل سے پہلے ہے اور اس سے پہلے کچھ نہیں۔

ابتدائے عرفی: اسے کہتے ہیں جو مقصود سے پہلے ہو خواہ کسی کے بعد ہی کیوں نہ ہو جیسے: اسی ناریل کا وہ پتلا چھلکا جو گودے سے متصل ہے کیونکہ وہ مقصود یعنی گودا سے پہلے ہے اگر چہ اس سے پہلے دو چھلکے بھی ہیں۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ ''**بسم اللہ**'' والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتداءِ حقیقی ہے لہٰذا ''**بسم اللہ**'' سب سے پہلے ہے اس سے پہلے کچھ نہیں اور حمد والی حدیث میں ابتداءِ اضافی مراد ہے کہ کچھ سے پہلے ہو خواہ اس سے پہلے کچھ ہو چنانچہ یہاں مضامین کتاب سے پہلے حمد ہے اگر چہ اس سے پہلے ''**بسم اللہ**'' ہے یا حمد والی حدیث میں ابتدائے عرفی مراد ہے کہ مقصود سے پہلے حمد ہو جانی چاہئے۔یہاں ایسا ہی ہے، مقصود منطق کے مسائل ہیں اور اس سے پہلے حمد کا بیان ہے۔ ایک تیسرا احتمال یہ ہے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں میں

ابتدائے عرفی مراد لی جائے اسی کوشارح نے ''اوفی کلیھما علی العرفی '' کہہ کر بیان کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مقصود سے پہلے تسمیہ اور تحمید دونوں ذکر ہو جانی چاہئے اور یہاں ایسا ہی ہے کہ دونوں مقصودِ کتاب یعنی مسائل منطقیہ سے پہلے ہیں۔

□□□

و الْحَمْد هُوَ الثناءُ بِاللّسَانِ عَلَی الْجَمِیْلِ الْاِخْتِیَارِیْ نِعْمَةً کَانَ اَوْ غَیْرَهَا ۔

ترجمہ: اور حمد وہ تعریف کرنا ہے زبان سے اختیاری خوبی پر خواہ نعمت کے عوض ہو یا غیر نعمت کے عوض۔

قولۂ: **والحمد ھو**... الخ : اب شارح حمد کی تعریف کرر ہے ہیں کہ حمد کہتے ہیں زبان سے کسی اچھے ایسے کام پر تعریف کرنے کو جو محمود کے اختیار میں ہو خواہ وہ تعریف احسان کی بناء پر ہو یا بغیر کسی احسان کے یعنی محمود نے حامد پر احسان کیا ہے اس لئے حامد اس کی تعریف کرر ہا ہے۔ یا محمود نے حامد پر کوئی احسان نہیں کیا بلکہ اس کے ذاتی کمال کی بناء پر تعریف کرر ہا ہے۔ حمد کی تعریف میں ''**باللسان**'' لاکر بتایا کہ اس میں مورد کے اعتبار سے تخصیص ہے کہ تعریف صرف زبان ہی سے کی جاتی ہے دیگر اعضاء سے اگر تعظیم کا معاملہ کیا جائے تو اس کو شکر کہا جائیگا حمد نہ کہیں گے اور حمد کی تعریف میں ''**نعمة کان اوغیرھا** '' ذکر کیا جس سے معلوم ہوا کہ حمد متعلق کے اعتبار سے عام ہے ۔یعنی حمد کے لئے ضروری نہیں کہ حامد پر احسان کیا گیا ہے اس لئے وہ محمود کی تعریف کرر ہا ہے۔ شکر اس کے برعکس ہے کہ اسمیں مورد کے اعتبار سے تعمیم ہے، زبان سے بھی ہوتا ہے اور دیگر اعضاء سے بھی مثلاً اپنے محسن کو دیکھ کر کھڑا ہو گیا یا کوئی ایسا کام کیا جس سے محسن کی تعظیم ہو جاتی ہو۔ البتہ اس میں متعلق کے اعتبار سے تخصیص ہے،

کیونکہ شکر محسن کے احسان کی بناء پر ہوتا ہے۔

خلاصہ

مذکورہ بیان سے واضح ہوگیا کہ جب حمد وشکر دونوں میں بعض اعتبار سے تعمیم اور بعض اعتبار سے تخصیص ہے۔تو ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اب یہ بھی جان لیں کہ ایسی دو کلی جن کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو اس میں تین مادے ہوتے ہیں، ایک مادہ اجتماع کا جس میں دونوں کلی جمع ہوں ۔اور دو مادے افتراق کے جن میں سے ایک مادے میں پہلی کلی پائی جائے دوسری نہیں ۔اور دوسرے مادے میں دوسری کلی پائی جائے پہلی نہیں ۔ جیسے حیوان اور ابیض میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور بگولہ ایک ایسا مادہ ہے جس میں حیوان اور ابیض دونوں موجود ہیں 'کوا' ایسا مادہ ہے جس میں حیوان ہے ابیض نہیں ،اور برف ایسا مادہ ہے جس میں ابیض ہے حیوان نہیں اسی طرح اگر زبان سے تعریف ایسے شخص کی کی جائے جس نے اس پر احسان کیا ہے تو اس صورت میں حمد اور شکر دونوں جمع ہوجائیں گے ۔اگر زبان سے ایسی ذات کی تعریف کی جائے جس نے اس پر احسان نہیں کیا تو حمد ہے شکر نہیں اور اگر احسان کرنے والے کے ساتھ زبان سے تعریف کی بجائے کوئی تعظیم کا معاملہ کیا جائے تو شکر ہے حمد نہیں ۔حمد کی تعریف میں جمیل کی قید ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ حمد کے لئے ضروری ہے کہ تعریف کسی اچھے فعل پر کی جائے اور اگر کسی برے کام کرنے والے کے لئے تعریف کے الفاظ استعمال کئے جائیں تو اس کو استہزاء کہتے ہیں جیسے کسی بخیل کو کہا جائے کہ تو حاتمِ وقت ہے۔حمد کی تعریف میں الجمیل کے بعد الاختیاری کی قید ہے۔جس کا مطلب یہ ہے کہ جس اچھے کام کی بناء پر تعریف کی جارہی

ہے وہ محمود کے اختیار میں ہو۔ اگر اس کے اختیار میں نہیں ہے تو اس تعریف کو مدح کہیں گے حمد نہ کہا جائیگا جیسے کسی کے بارے میں کہا جائے کہ فلاں حسین ہے۔ اس میں حسین ہونے میں خود اس کا دخل نہیں ورنہ کوئی انسان دنیا میں بدصورت نہ رہے بلکہ بنانے والے نے اچھا بنایا اس وجہ سے اس میں حسن آ گیا۔

مذکورہ بیان سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مدح وحمد میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے مدح عام ہے اور حمد خاص ہے۔ حمد ہمیشہ فعل اختیاری پر ہوتی ہے جبکہ مدح میں یہ تخصیص نہیں ہے۔ جاننا چاہیئے کہ ایسی دو کلی جن کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہو اس میں دو مادے ہوتے ہیں ایک مادہ مادۂ اجتماع یعنی جس میں دونوں جمع ہوں، اور دوسرا مادہ مادۂ افتراق یعنی جس میں ایک کلی پائی جائے دوسری نہیں جیسے حیوان اور انسان میں کہ زید میں انسانیت وحیوانیت دونوں موجود ہیں اور بیل میں حیوانیت تو ہے انسانیت نہیں۔ ایسے ہی اگر زبان سے کسی کے ایسے فعل پر تعریف کی جائے جو فعلِ اختیاری ہے تو حمد ومدح دونوں پائی جائیں گی اور اگر فعلِ غیر اختیاری پر تعریف کی جائے تو مدح تو ہوگی لیکن حمد نہیں۔ فافھم یا اولی الالباب .

وَاللّٰہُ عَلَمٌ عَلَی الْاَصَحِّ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوَجُوْدِ الْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَالِ وَلِدَ لَالَتِہٖ عَلٰی ھٰذَا الْاِسْتِجْمَاعِ صَارَ الْکَلَامُ فِی قُوَّۃِ اَنْ یُّقَالَ الْحَمْدُ مُطْلَقاً مُنْحَصِرٌ فِی حَقِّ مَنْ ھُوَ مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَالِ مِنْ حَیْثُ ھُوَ کَذَالِکَ فَکَانَ کَدَعْوَی الشَّئِی بِبَیِّنَۃٍ وَبُرْھَانٍ وَلَا یَخْفٰی لُطْفُہٗ ۔

ترجمہ: اللہ اسم جلالت زیادہ صحیح قول کے مطابق اس ذاتِ واجب الوجود کا علم ہے

جوتمام صفات کمالیہ کی **مستجمع** ہے اور اسم جلالت کا اس استجماع پر دلالت کرنے کی وجہ سے کلام (**الحمد للہ**) اس قوت میں ہوگیا کہ کہا جائے کہ تمام تعریف مطلقا اس ذات کے حق میں منحصر ہے جو تمام صفات کمالیہ کی **مستجمع** ہے اس حیثیت سے کہ وہ ایسا ہے (تمام صفات کمالیہ کا **مستجمع** ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ **خالق** ہے **رازق** ہے وغیرہ) تو "**الحمد للہ**" شئ کے اس دعویٰ کی طرح ہوگیا جو دلیل وبرہان کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کی باریکی پوشیدہ نہیں۔

قولہ: واللہ علم... الخ: لفظ اللہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ مفہوم کلی ہے لیکن ایک فرد میں منحصر ہے جیسا کہ لفظ علامہ جامی مفہوم کلی کے لئے ہے کہ جو بھی ملک جام کا علامہ ہوگا اسے علامہ جامی کہنا صحیح ہوگا تاہم علامہ عبد الرحمٰن جامی کے ساتھ اس طرح اختصاص وانحصار ہوگیا ہے کہ جب بھی علامہ جامی بولا جائے تو اس سے علامہ عبد الرحمٰن جامی ہی سمجھے جاتے ہیں یونہی لفظ اللہ جب بھی بولا جائے تو ذاتِ باری ہی مفہوم ہوگی لیکن یہ پسندیدہ قول نہیں ہے، اس لئے کہ وجود خارجی کے اعتبار سے اگرچہ ایک فرد میں منحصر مانا گیا ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے تو کثرت ثابت ہورہی ہے اور کثرت وحدت کے منافی ہے، تو پھر کلمۂ توحید (**لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللہ**) توحید کے لئے نہیں رہ جائے گا۔ اس لئے شارح نے اس مذکورہ قولِ ضعیف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: "**واللہ علم علی الاصح**" یعنی زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ لفظ اللہ علم ہے (نہ کہ مفہوم کلی) ایسی ذاتِ واجب الوجود کا جو تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے ۔واجب الوجود کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذات جس کا وجود ذاتی ہو اور اس پر عدم ممتنع ومحال ہو۔ اس باب میں علامہ سیبویہ کے بارے میں ایک حکایت بیان کی گئی ہے کہ کسی نے

ان کی وفات کے بعد ان کو خواب میں دیکھا اور دریافت کیا کہ آپ کے ساتھ کیا معاملہ ہوا فرمایا اللہ تعالیٰ نے اس بات پر میری مغفرت فرمادی کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو ''اعرف المعارف'' کہا تھا۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ صَوَابَ ھٰذِہِ الْحِکَایَۃِ۔

قولہٗ: وَلِدَلَالَتِہٖ عَلیٰ ھٰذَا الْاِسْتِجْمَاعِ... الخ: جب اوپر بتایا جاچکا کہ لفظ'' اللہ ''ایسی ذات کا علم ہے جو تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے تو اب فرمارہے ہیں کہ لفظ'' اللہ '' کے اس استجماع (یعنی تمام صفات کمالیہ کے استجماع) پر دلالت کرنے کی وجہ سے ''الحمد للہ'' کہنا گویا یوں کہنا ہے'' اَلْحَمْدُ مُطْلَقاً مُنْحَصِرٌ فِی حَقِّ مَنْ ھُوَ مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَالِ'' (یعنی مطلق حمد منحصر ہے اس ذات کے حق میں جو تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے) توضیح اس کی کچھ اس طرح ہے کہ ''الحمد'' میں الف استغراقی ہے یا جنسی دونوں صورتوں میں حمد کے تمامی افراد مراد ہوں گے وہ اس طور پر کی الف لام استغراقی اپنے مدخول کے تمامی افراد پر دلالت کرتا ہے اور الف لام جنسی اپنے مدخول کی جنس و ماہیت پر دلالت کرتا ہے اور جنس جس کے لئے ثابت ہو اس کے لئے جنس کے تمام افراد ثابت ہوتے ہیں آپ پلٹ کر اسے یوں کہہ لیجئے کہ جو چیز جنس کے لئے ثابت ہو وہ چیز جنس کے تمامی افراد کے لئے ثابت ہوتی ہے مثلاً حیوانیت جنسِ انسان کے لئے ثابت ہے تو وہی حیوانیت انسان کے تمام افراد کے لئے ثابت ہوگی خلاصہ یہ کہ یہاں حمد سے حمد کے تمامی افراد مراد ہیں اسی کو مطلق حمد کہا جاتا ہے۔ اور للہ میں لام جارہ اختصاص وانحصار کے لئے ہے۔ اور لفظ اللہ علم ہے اس ذات واجب الوجود کا جو تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے۔ تو'' الحمدللہ '' کا مطلب یہی ہوا نا! کہ اَلْحَمْدُ مُطْلَقًا مُنْحَصِرٌ فِی حَقِّ مَنْ ھُوَ مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَالِ فتدبر ۔

قولہٗ: من حیث ھو کذالک...الخ: یعنی ''مِنْ حَیْثُ ھُوَ مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَالِ لَا مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ عَالِمٌ، قَدِیْرٌ، رَازِقٌ'' یعنی مطلق حمد کا انحصار جو ذاتِ باری کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس میں ذات باری کے **مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَالَ** ہونے کا لحاظ رکھا گیا ہے۔اس کی کسی مخصوص صفت مثلا **عالم ، قدیر ، سمیع** وغیرہ کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے۔

قولہ: فکان کدعویٰ الشئی ببینۃ و برھان... الخ: یعنی ''**الحمد للہ**'' کہہ کر جو اللہ کی ذات کے لئے مطلق حمد کے انحصار کا دعویٰ کیا گیا ہے یہ دعویٰ ایسے دعویٰ کے مانند ہے جس کے ساتھ اس کی دلیل بھی بیان کر دی جائے۔اب اسے سمجھنے کے لئے پہلے یہ ذہن نشین کر لیجئے کے تمام افراد محامد بلکہ شارح نے اسی کو مطلق حمد سے تعبیر کیا ہے تو کہئے مطلق حمد صفات کمال میں سے ہے کوئی حمد صفت نقصان نہیں۔پھر یہ کہ تمام محامد کا اللہ کی ذات میں منحصر ہونا یہ بھی صفات کمال میں سے ہے اور اللہ کسے کہتے ہیں آپ کو معلوم ہو گیا کہ اس ذات کا علم ہے جو تمام صفات کمال کی جامع ہو۔تو ثابت ہو گیا کہ یہی دعویٰ بھی ہے اور دلیل بھی وہ اس طرح کہ دعویٰ یہ ہے کہ مطلق حمد اللہ کے لیے ثابت ہے۔اور دلیل بھی یہی ہے بایں طور کہ اللہ تمام صفات کمالیہ کا جامع ہے اور مطلق حمد صفات کمالیہ میں سے ہے تو مطلق حمد اللہ کے لئے ثابت ورنہ خلاف مفروض لازم۔

تنبیہ: دعویٰ مع الدلیل ''**للہ**'' کہنے سے ثابت ہوتا ہے ورنہ اگر ''**الحمد للعالم**'' یا ''**للقدیر**'' کہا جائے تو یہ بات ثابت نہ ہوگی اسی کی طرف شارح نے ''**من حیث ھو کذلک**'' کہہ کر اشارہ فرمایا ہے۔اس انحصار کو ثابت کرنے کے لئے اگر قیاس کی شکل دی جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی :

دعویٰ: اَلْحَمْدُ مُطْلَقًا مُنْحَصِرٌ فِی حَقِّ مَنْ هُوَ مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَالِ

صغریٰ: اَلْحَمْدُ مُطْلَقًا مِنَ الصِّفَاتِ الْکَمَالِیَّةِ

کبریٰ: وَکُلٌّ مِنَ الصِّفَاتِ الْکَمَالِیَّةِ مُنْحَصِرٌ فِی حَقِّ مَنْ هُوَ مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِیْعِ الصِّفَاتِ الْکَمَالِیَّةِ

''مِنَ الصِّفَاتِ الْکَمَالِیَّةِ'' یہ صغریٰ، کبریٰ دونوں میں تکرار کے ساتھ آیا ہے اور اسی کا نام حد اوسط ہے جب حد اوسط کو گرایا تو بچا نتیجہ: فَالْحَمْدُ مُطْلَقًا مُنْحَصِرٌ فِی حَقِّ مَنْ هُوَ مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَالِ۔ اور یہ عین دعویٰ ہے تو ثابت ہوا کہ دعویٰ مع الدلیل ہے۔

□□□

قولہٗ: اَلَّذِیْ هَدَانَا '' اَلْهِدَایَةُ قِیْلَ هِیَ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اَیْ اَلْاِیْصَالُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ وَقِیْلَ هِیَ اِرَائَةُ الطَّرِیْقِ الْمُوْصِلِ اِلَی الْمَطْلُوْبِ وَالْفَرْقُ بَیْنَ هٰذَیْنِ الْمَعْنِیَیْنِ اَنَّ الْاَوَّلَ یَسْتَلْزِمُ الْوُصُوْلَ اِلَی الْمَطْلُوْبِ بِخِلَافِ الثَّانِی فَاِنَّ الدَّلَالَةَ عَلٰی مَایُوْصِلُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ لَا تَلْزَمُ اَنْ تَکُوْنَ مُوْصِلَةً اِلٰی مَایُوْصِلُ فَکَیْفَ تُوْصِلُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ۔

ترجمہ : ''هدایت'' کے بارے میں بعض کا قول یہ ہے کہ وہ دلالت ہے جو مطلوب تک پہونچانے والی ہو یعنی ''هدایت'' مطلوب تک پہونچانا ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ ''هدایت'' اس راستے کا دکھانا ہے جو مطلوب تک پہونچانے والا ہو۔ ان دونوں معنوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلا معنیٰ مطلوب تک پہونچنے کو مستلزم ہے اور دوسرا معنیٰ نہیں اس لئے کہ اس راستہ پر دلالت کرنا جو راستہ کہ مطلوب

تک پہونچانے والا ہواس امر کولازم نہیں کرتا کہ وہ راستہ تک پہونچانے والی ہوتو وہ دلالت کیسے مطلوب تک پہونچانے والی ہوگی۔

قولهٗ: الذی ھدانا... الخ: ''**ھدایت**'' کے معنیٰ میں اختلاف ہے چنانچہ معتزلہ کہ نزدیک ہدایت کا معنیٰ ہے''**اَلدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اَیْ اَلْاِیْصَالُ اِلیٰ الْمَطْلُوْبِ**''یعنی ایسی دلالت ورہنمائی جومطلوب تک پہونچانے والی ہو۔اور جمہور اشاعرہ کےنزدیک ہدایت کہتے ہیں''**اِرَائَةُ الطَّرِیْقِ الْمُوْصِلِ اِلیٰ الْمَطْلُوْبِ**''کو یعنی اس راستہ کے دکھانے کو جومطلوب تک پہونچانے والا ہو۔

قو لهٗ: وَالْفَرْقُ بَیْنَ ھٰذَیْنِ الْمَعْنِیَیْنِ... الخ: شارح یہاں سے مذکورہ بالا''**ھدایت**'' کے دونوں معنوں کے درمیان فرق بیان کررہے ہیں کہ پہلے معنی (یعنی'' **ایصال الیٰ المطلوب**'') میں مطلوب تک پہونچنالازم ہے۔جبکہ دوسرے معنیٰ (**ارائة الطریق**) میں مطلوب تک پہونچنالازم نہیں کیونکہ اس کا معنیٰ ہےاس راستہ کا دکھانا جومطلوب تک پہونچانے والا ہو۔اورضروری نہیں کہ جوراستہ دکھایا گیا ہوچلنے والا اسی راستے پر چلےممکن ہے کہ راستہ بھول جائے اور دوسرے راستے پر چلا جائے۔توجب مطلوب تک پہونچانے والے راستہ پرہی چلناضروری نہیں تو پھرمطلوب تک پہونچنا کیونکراورکیسےضروری ہوگا۔آیئے اسےایک مثال سےسمجھنے کی کوشش کرتے ہیں مثلاً آپ کوپہلی باراجمیر شریف جاناہےتواجمیرآپ کا مطلوب ہے۔اورآپ نےکسی سے دریافت کیا کہ کیسے جاؤں اس نےآپ کی ہدایت کرتے ہوئے کہا:

''میں خودبھی اجمیر جارہاہوں آپ میرےساتھ چلیں اوروہ آپ کواجمیرتک پہونچادیا''

اسی کا نام ہے''**ایصال الیٰ المطلوب**''۔تودیکھئےاس میں آپکا آپکےمطلوب(اجمیر)

تک پہونچنا لازم ہے کہ اس نے آپ کو وہاں تک پہونچا دیا ہے۔اور دوسرا معنیٰ ہے راستہ دکھانا تو اس معنیٰ کے لحاظ سے وہ شخص آپ سے یہ کہے کہ یہاں سے رکشے میں بیٹھ کر ریلوے اسٹیشن جایئے اور وہاں سے آپ کو اجمیر کی ٹرین مل جائے گی ۔تو اس میں یہی ضروری نہیں کہ آپ اسٹیشن تک پہونچیں ممکن ہے راستہ بھول کر دوسری طرف نکل جائیں پس جب اسٹیشن تک ہی پہونچنا لازم نہیں جہاں سے اجمیر کی ٹرین ملے گی تو اجمیر (مطلوب) تک پہونچنا کیسے لازم ہوگا۔ **فا فهم** ۔

وَالْاَ وَّلُ مَنْقُوْضٌ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی [وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى] **اِذْ لَا يُتَصَوَّرُ الضَّلَالُ بَعْدَ الْوُصُوْلِ اِلَى الْحَقِّ وَ لثَّانِي مَنْقُوْضٌ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی** : [إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ] **فَاِنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَا نَ شَانُهٗ اِرَائَةُ الطَّرِيْقِ۔**

ترجمه: اور"ھدایت" کا پہلا معنیٰ (ایصال الیٰ المطلوب) اللہ تعالیٰ کے فرمان:

وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى

سے منقوض (ٹوٹا ہوا) ہے اس لئے کہ حق تک پہونچنے کے بعد گمراہی متصور نہیں ہوتی۔اور دوسرا معنیٰ (ارائة الطریق) اللہ تعالیٰ کے قول:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ

سے منقوض (ٹوٹا ہوا) ہے۔اس لیے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شان ہی راستہ دکھانا ہے۔

قوله: والا ول منقوض... الخ: "ھدایت" کے مذکورہ دونوں معنیٰ (ایصال الیٰ المطلوب ، ارائة الطریق) پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ دونوں معنیٰ صحیح نہیں۔

کیونکہ قرآن مقدس میں اللہ تعالیٰ کا راشاد ہے:

وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ

اگر اس میں "ھدایت" کا معنیٰ "ایصال الیٰ المطلوب" مراد ہو جو معتزلہ کا قول ہے تو اس آیت کا معنیٰ یہ ہوگا کہ ہم نے قوم ثمود کو مطلوب (حق) تک پہونچا دیا لیکن انہوں نے "ھدایت" کے بجائے گمراہی کو اختیار کیا ہے حالانکہ حق تک پہونچنے کے بعد کوئی گمراہ نہیں ہوتا۔ معلوم ہوا کہ "ھدایت" کا معنیٰ "ایصال الیٰ المطلوب" صحیح نہیں۔ اور دوسرا معنیٰ (ارائۃ الطریق) اس لئے صحیح نہیں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ

اور دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے اس آیت کا معنیٰ ہوگا۔ اے نبی آپ جس کو چاہیں حق کا راستہ نہیں دکھا سکتے۔ حالانکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کی بعثت ہی اسی غرض سے ہوئی ہے کہ آپ لوگوں کو حق کا راستہ دکھائیں۔ اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے ساری زندگی راہِ حق دکھانے ہی کا کام کیا ہے۔

وَالَّذِیْ یُفْهَمُ مِنْ کَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِی حَاشِیَةِ الْکَشَّافِ فَهُوَ اَنَّ الْهِدَایَةَ لَفْظٌ مُشْتَرَکٌ بَیْنَ هٰذَیْنِ الْمَعْنِیَیْنِ وَحِنَیئِذٍ یَظْهَرُ اِنْدِفَاعُ کَلَا النَّقِیْضَیْنِ وَ یَرْتَفِعُ الْخِلَافُ مِنَ الْبَیْنِ وَمَحْصُوْلُ کَلَامِ الْمُصَنَّفِ فِی تِلْکَ الْحَاشِیَةِ اَنَّ الْهِدَایَةَ تَتَعَدّٰی اِلیٰ الْمَفْعُوْلِ الثَّانِی تَارَةً بِنَفْسِهٖ نَحْوُ [اِهْدِنَا الصِّرَٰطَ الْمُسْتَقِيمَ] وَ تَارَةً بِاِلیٰ نَحْوُ [وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ] وَتَارَةً بِاللَّامِ نَحْوُ [إِنَّ هَٰذَا الْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ] فَمَعْنَاهَا عَلیٰ الْاِسْتِعْمَالِ الْاَوَّلِ هُوَالْاِیْصَالُ وَعَلیٰ الثَّانِیَیْنِ اِرَاءَةُ الطَّرِیْقِ۔

ترجمه : اور مصنف کے اس کلام سے جو حاشیہ کشاف میں ہے یہ سمجھا جاتا ہے کہ "ھدایت" ایسا لفظ ہے جو مذکورہ بالا دونوں معنوں کے درمیان مشترک ہے اور اس وقت دونوں اعتراض کا ختم ہونا ظاہر ہو جائے گا۔ اور درمیان سے اختلاف مٹ جائے گا۔ اور مصنف کے اس کلام کا خلاصہ جو حاشیۂ کشاف میں ہے، یہ ہے کہ "ھدایت"، کبھی مفعول ثانی کی طرف **متعدی بنفسه** ہوتی ہے جیسے:

اِهْدِنَا الصِّرٰطَ الْمُسْتَقِيمَ

اور کبھی " **الٰی** " کے واسطے سے متعدی ہوتی ہے جیسے:

وَاللّٰهُ يَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلٰى صِرٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ

اور کبھی لام کے واسطہ سے متعدی ہوتی ہے جیسے:

إِنَّ هٰذَا الْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ

لہٰذا "ھدایت"، کا معنیٰ استعمالِ اول (**متعدی بنفسه**) کی تقدیر پر " **ایصال الیٰ المطلوب** " ہے اور باقی دونوں استعمال (**متعدی بالٰی ، متعدی باللام**) کی تقدیر پر "**ارائة الطریق**" ہے۔

قولهٗ: والذی یفهم... الخ: اس سے پہلے "ھدایت"، کے دو معنی بیان کئے گئے پھر دونوں معنوں پر اعتراض وارد کیا گیا جس کی تفصیل گزر چکی۔ اور اب "**الذی یفهم... الخ**" سے "ھدایت"، کے دونوں معنوں پر وارد کردہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے اس کے متعلق حاشیۂ کشاف میں لکھا ہے جس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ "ھدایت" کا لفظ مذکورہ دونوں معنوں کے درمیان مشترک ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ وہ لفظ جو چند معنوں میں مشترک ہو ان میں سے کسی

ایک معنیٰ میں اس لفظ کا استعمال بغیر قرینہ درست نہیں۔ مصنف علیہ الرحمہ نے حاشیۂ کشاف میں جو "ھــــدایــــت" کے استعمال کا قرینہ ذکر فرمایا ہے شارح نے اسی کو "ومحصول کلام المصنف" سے بیان کیا ہے۔ لیکن میں چاہتا ہوں کہ اس سے پہلے لفظ مشترک کے چند معنوں میں سے کسی ایک میں استعمال کا ایک اور قرینہ آپ سمجھتے چلیں۔ وہ یہ ہے کہ اگر کوئی لفظ دو معنوں میں مشترک ہو اور ان میں سے کسی ایک کا مراد ہونا صحیح نہ ہو تو پہلے معنیٰ کا صحیح نہ ہونا دوسرے معنیٰ کے مراد ہونے اور دوسرے معنیٰ کا صحیح نہ ہونا پہلے معنیٰ کے مراد ہونے پر قرینہ ہوگا۔ لہٰذا اس کی روشنی میں پہلی وہ آیت جس پر اعتراض وارد ہوا ہے (یعنی " وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ") میں پہلے معنیٰ (ایصالُ الیٰ المطلوب) کا صحیح نہ ہونا دوسرے معنیٰ (اراء ۃ الطریق) کے مراد ہونے پر قرینہ ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے قوم ثمود کو حق کا راستہ دکھایا مگر وہ اس پر نہ چلے اور گمراہ ہوگئے اسی طرح دوسری آیت یعنی" انک لا تھدی من احببت " میں دوسرے معنیٰ (ارائۃ الطریق) کا صحیح نہ ہونا پہلے معنیٰ (ایصال الیٰ المطلوب) کے مراد ہونے پر قرینہ ہوگا۔ اور اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اے نبی آپ جس کو چاہیں مطلوب تک نہیں پہونچا سکتے۔ مطلوب تک پہونچانا ہمارا کام ہے۔

قولہٗ: ومحصول کلام المصنف...الخ: اس سے پہلے مذکور ہوا کہ لفظِ "ھدایت" مشترک ہے" ایصال الیٰ المطلوب" اور "اراء ۃ الطریق" کے درمیان۔ اور یہ **قاعدہ** بھی ذکر کیا گیا کہ مشترک کا استعمال بغیر قرینہ کے نہیں ہوتا اس لئے شارح "و محصول کلام المصنف" سے اس کا قرینہ بتا رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حاشیۂ میں مذکور مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے

کہ ”ھـدایت“ کا لفظ متعدی ہے، اوراس کا تعدیہ مفعول ثانی کی طرف کبھی بغیر واسطہ کے ہوتا ہے جیسا کہ” اھد نا الصرا ط المستقیم“ میں کہ مفعول اول ضمیر” نا “ ہےاور مفعول ثانی” الصرا ط المستقیم “ ہے جس کی طرف ”ھدایت“ بلا واسطہ متعدی ہے۔اور کبھی ”ھـدایـت“ کا لفظ مفعول ثانی کی طرف ”الـیٰ“ کے واسطے سے متعدی ہوتا ہے جیسے” واللہ یھـدی مـن یشاءُ الیٰ صراطٍ مستقیمٍ “میں ”یھدی“ فعل کا مفعولِ اول ”من یشاءُ “ ہےاور مـفعولِ ثانی ”صراطٍ مستقیم“ ہے جس کی طرف ” الـــیٰ“ کے واسطے سے متعدی ہے۔اور کبھی لام کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے جیسا کہ”ان ھٰـذا الـقـرآن یھـدی لـلتـی ھـی اقومُ“ ”میں یھدی “فعل کا مفعول اول ” الـنـاس “ مقدر ہےاور مفعول ثانی” التـی ھی اقومُ “ ہے جس کی طرف” یھـــدی“ فعل بواسطۂ لام متعدی ہے۔بہر حال مفعول ثانی کی طرف ”ھدایت“ کے متعدی ہونے کی یہ تین صورتیں ہیں۔جب متعدی بنفسہ ہوتو اس میں”ایـصال الیٰ المطلوب“ کا معنیٰ مراد ہوگا۔اور باقی دونوں صورتوں میں یعنی جب ” الیٰ“ یا ” لام “کے واسطے سے متعدی ہوتو ”اراءـۃ الطریق“ کا معنیٰ مراد ہوگا۔اب اس کی روشنی میں ان دو آیتوں کو جس میں اعتراض وارد ہوا ہے دیکھا جائے چنانچہ پہلی آیت”وامـا ثمود فھدینا ھم فاستحبوا العمیٰ علی الھدیٰ“ کی تقدیر” واما ثـمـود فھـدیـنـا ھم الیٰ الحق فاستحبوا العمیٰ علیٰ الھدیٰ “ ہےاس میں ”ھم “ ضمیر مفعول اول ہےاور ”الحق“ مفعول ثانی ہے جس کی طرف ”ھدایت“ بواسطۂ” الـٰی “ متعدی ہے لہٰذا اس کا معنیٰ”ارائۃ الـطـریق“ ہوگا۔اوراس صورت میں کوئی اعتراض نہیں۔اسی طرح دوسری آیت”انـک لاتھدی من احببت“

کی تقدیر ''انک لا تھدی من احببت الحق'' ہے اس میں مفعول اول ''من احببت'' ہے اور مفعول ثانی'' الحق'' ہے جس کی طرف ''ھدایت'' بلا سطہ متعدی ہے لہٰذا ''ایصال الیٰ مطلوب'' مراد ہوگا اور اس صورت میں بھی کوئی اعتراض نہیں۔

□□□

قَوْلُهٗ: سَوَاءَ الطَّرِيْق اَیْ وَسْطُهٗ الَّذِیْ یُفْضِیْ سَالِکَهٗ اِلیٰ الْمَطْلُوْبِ اَلْبَتَّةَ وَھٰذَا کِنَایَةٌ عَنِ الطَّرِیْقِ الْمُسْتَوِیْ اِذْ ھُمَا مُتَلاَزِمَانِ وَھٰذَا مُرَادُ مَنْ فَسَّرَهٗ بِالطَّرِیْقِ الْمُسْتَوِیْ وَالصِّرَاطِ الْمُسْتَقِیْمِ ثُمَّ الْمُرَادُ بِهٖ اِمَّا نَفْسُ الْاَمْرِ عُمُوْماً اَوْخُصُوْصُ مِلَّةَ الْاِ سْلَامِ وَالْاَوَّلُ اَوْلیٰ لِحُصُوْلِ الْبَرَاعَةِ الظَّاھِرَةِ بِالْقِیَاسِ اِلیٰ قِسْمَیِ الْکِتَابِ.

ترجمه: ماتن کا قول ''سواء الطریق ''یعنی اس راستہ کا بیچ جو اپنے چلنے والے کو مطلوب تک یقینی طور پر پہونچاتا ہو۔ اور یہ (سواء الطریق) الطریق المستوی سے کنایہ ہے اس لئے کہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں اور یہی مراد ان کی بھی ہے جنہوں نے ''سواء الطریق '' کی تفسیر الطریق المستوی اور الصراط المستقیم سے کی ہے۔ پھر الطریق المستوی یا الصراط المستقیم سے مراد آیا نفس الامر عموماً ہے یا خاص ملت اسلامیه اور پہلا معنیٰ (نفس الامر عموماً)اولیٰ ہے اس براعتِ استھلال کے حاصل ہونے کی وجہ سے جو کتاب کی دونوں قسم (علمِ منطق وعلمِ کلام) کی جانب قیاس کرنے سے ظاہر ہے۔

قولهٗ: سَوَاء الطریق: اس کی تفسیر شارح نے'' ای وسطه الذی یفضی سالکه الیٰ المطلوب البته'' کہکر کی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ''سواء الطریق ''

کے معنیٰ وسطِ طریق کے ہیں یعنی بیچ کا راستہ جو مطلوب تک یقینی طور پر پہونچا دے۔

قولہٗ: وھٰذا کنایۃ عن الطریق المستوی: فرماتے ہیں کہ وسط طریق کنا یہ ہے طریق مستوی سے یعنی کنایۃً وسط طریق بول کر طریق مستوی مراد لیا گیا ہے۔

قولہ: اذ ھما متلازمان: سوال ہوا کہ کنایہ کے لئے تلازم چاہئے تو کیا وسط طریق اور طریق مستوی میں تلازم ہے۔ شارح نے ''اذھما متلازمان'' کہہ کر اسی سوال کا جواب دیا کہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہے لہٰذا وسط طریق بول کر طریق مستوی اور طریق مستوی بول کر وسط طریق مراد لینا درست ہے۔ اس تلازم کو سمجھنے کے لئے دو نقطے فرض کئے جائیں ان میں سے ایک کو ''مبداء'' اور دوسرے کو ''منتھیٰ'' تصور کیا جائے اور ''مبداء'' سے ''منتھیٰ'' تک ایک سیدھی لکیر کھینچی جائے پھر اس لکیر کے دائیں بائیں چند لکیریں کھینچی جائیں تو واضح ہو جائیگا کہ جو بیچ کی لکیر (وسط طریق) ہے وہی سیدھی لکیر (طریق مستوی) ہے۔ اس کو نیچے نقشہ میں ملاحظہ کریں:

قولہٗ: وھٰذا مراد من فسرہٗ ... الخ: شارح کے استاذ محقق ملا جلال الدین دوانی نے ''سواء الطریق'' کی تفسیر ''الطریق المستوی'' اور ''الصراط المستقیم''

سے کی ہے اس پر اعتراض وارد ہورہا تھا کہ اس میں لغت کی مخالفت کے ساتھ ساتھ تین تکلفات ہیں: (۱) ''سواءٌ مجرد'' کو ''استواء مزید'' کے معنیٰ میں کرنا (۲) ''استواء مصدر'' کو ''مستوی اسم فاعل'' کے معنیٰ میں کرنا (۳) الطریق کی طرف ''سواءٌ'' کی اضافت کو از قبیل'' اضافة الصفت الی الموصوف'' کرنا، کیونکہ ''سواءٌ ''صفت ہے اور طریق موصوف ہے اور ''سواءٌ'' کو طریق کی طرف مضاف کیا گیا ہے۔ شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تفسیر مذکور سواءٌ الطریق ترجمہ اور اصلِ ترکیب کا بیان نہیں کہ تکلف پیدا ہو بلکہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ سواءُ الطریق ، طریق مستوی اور صراط مستقیم سے کنایہ ہے جیسا کہ اس جگہ طریق مستوی سے سواءٌ الطریق کنایہ ہے۔

قولهٗ: ثم المراد به نفس الامر... الخ: اس قول میں ''بہٖ'' کی ضمیر یا تو طریق مستوی اور صراط مستقیم کی طرف راجع ہے، جو مکنی عنہ ہے سواء الطریق کا، یا سواء الطریق کی طرف راجع ہے جو کنایہ ہے طریق مستوی اور صراط مستقیم سے مطلب یہ ہے کہ طریق مستوی اور صراط مستقیم ہو یا سواء الطریق ہو، اس سے مراد یا تو نفس الامر عموماً یعنی عام حقائق حقہ ہے۔ یا خصوصیت کے ساتھ ملت اسلامیہ مراد ہے۔ شارح نے اول (عام حقائق حقہ) کو ترجیح دی ہے اس کی وجہ معلوم کرنے سے پہلے آپ ''براعت استهلال'' کو سمجھیں چنانچہ ''براعت استهلال'' کہتے ہیں کتاب کے خطبہ میں ایسے الفاظ لانے کو جو مضمونِ کتاب کی طرف اشارہ کرے۔

کتاب کی قسمیں۔ اس کتاب میں دو قسمیں ہیں:

(۱) منطق (۲) کلام

اور یہ دونوں حقائق حقہ میں سے ہیں۔اب سنئیے شارح کہتے ہیں کہ **سواء الطریق** سے عام حقائق حقہ مراد لینا زیادہ بہتر ہے کیونکہ حقائق حقہ کتاب کی دونوں قسموں (منطق اور کلام) کو شامل ہیں تو حقائق حقہ مراد لینے پر ان دونوں قسموں کی طرف اشارہ ہوگا۔اوراسی کا نام ''براعت استہلال'' ہے۔

□□□

وَجَعَلَ لَنَا التَّوْفِيْقُ خَيْرَ رَفِيْقٍ

ترجمہ: اور بنایا ہمارے لئے توفیق کو بہترین ساتھی۔

قَوْلُهٗ: وَجَعَلَ لَنَا ،اَلظَّرْفُ اِمّا مُتَعَلِّقٌ بِجَعَلَ وَاللَّامُ لِلْاِنْتِفَاعِ كَمَا قِيْلَ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى [جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرٰشًا] وَاِمَّا بِرَفِيْقٍ وَيَكُوْنُ تَقْدِيْمُ مَعْمُوْلِ الْمُضَافِ اِلَيْهِ عَلَى الْمُضَافِ لِكَوْنِهٖ ظَرْفًا وَالظَّرْفُ مِمَّايَتَوَسَّعُ فِيْهِ مَالَا يَتَوَسَّعُ فِي غَيْرِهٖ وَالْاَوَّلُ اَقْرَبُ لَفْظًا وَالثَّانِي مَعْنًى۔

ترجمہ: ماتن کا قول ''وجعل لنا'' ظرف یا تو متعلق ہے ''جعل'' کے ساتھ اور ''لنا'' کا لام انتفاع کے لئے ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول: [جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرٰشًا] میں کہا گیا ہے یا ظرف متعلق ہے رفیق کے ساتھ اور مضاف یعنی ''خیر'' پر مضاف الیہ یعنی ''رفیق'' کے معمول یعنی لنا ظرف کو مقدم کرنا معمول کے ظرف ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ ظرف اس میں سے ہے کہ اس میں وہ امور جائز ہیں جو اس کے غیر میں نہیں پہلی صورت (ظرف کو ''جعل'' سے متعلق ماننا) لفظ کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے۔اور دوسری صورت (''رفیق'' سے متعلق ماننا) معنی کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے۔

قوله: الظرف اما متعلق بجعل... الخ: حرف جر کو ظرف بھی کہا جاتا ہے اور ظرف کے لئے **متعلَق** یعنی عامل کا ہونا ضروری ہے خواہ **متعلَق** مذکور ہو یا مقدر اگر مقدر ہو تو اس ظرف کو ظرف مستقر کہا جاتا ہے۔ اور اگر مذکور ہو تو اس ظرف کو ظرفِ لغو کہا جاتا ہے اور یہاں ظرف سے مراد ظرفِ لغو ہے چونکہ ''**جعل**'' اور ''رفیق'' دونوں کے اندر ''لنا'' کا عامل بننے کی صلاحیت ہے لہٰذا اب سوال پیدا ہو گیا کہ عامل کون ہے ''**جعل**'' یا ''**رفیق**''؟ شارح ''**الظرف اما متعلق بجعل...الخ**'' سے اسی سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ یہاں اس کا عامل ''**جعل**'' بھی ہو سکتا ہے اور ''رفیق'' بھی۔

قوله: واللام للانتفاع... الخ: ''**لنا**'' (**ظرف**) کو ''**جعل**'' سے متعلق ماننے کی صورت میں ایک اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ قاعدہ یہ ہے کہ لام جب ''**جعل**'' کے ساتھ متعلق ہو تو اس کے ''**جاعل**'' کی غرض کو بیان کرتا ہے اور یہاں ''**جاعل**'' باری تعالیٰ ہے۔ لہٰذا باری تعالیٰ کے فعل کا **معلول بالغرض** ہونا لازم آئیگا جو ممنوع ہے جیسا کہ اشاعرہ نے کہا ہے: ''**افعالُ اللہِ تعالیٰ لا یُعَلَّلُ بالاغراضِ**'' یعنی اللہ تعالیٰ کے افعال **معلول بالاغراض** نہیں ہوتے۔ شارح ''**واللام للانتفاع**'' کہہ کر اسی اعتراضِ مذکور کا جواب دے رہے ہیں جواب کا ماحصل یہ ہے کہ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ اکثر یہ ہے کیونکہ کبھی اس کے برخلاف لام انتفاع کے لئے بھی آیا کرتا ہے جیسا کہ رب کے قول: [جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرٰشًا] میں لام ''**جعل**'' سے متعلق ہونے کے باوجود انتفاع کے لئے ہے۔ ایسے ہی یہاں بھی انتفاع کے لئے ہوگا اور اس صورت میں عبارت کا ترجمہ ہوگا، اللہ تعالیٰ نے ہمارے نفع کے لئے

توفیق کو بہترین ''رفیق'' بنایا۔

قولہٗ : ویکون تقدیم معمول ...الخ: دوسرا احتمال یہ بتایا تھا کہ لنا (ظرف) کو''رفیق'' کے متعلق قرار دیا جائے جو اس کے بعد میں آرہا ہے۔اس صورت میں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس تقدیر پر'' لنا '' ''رفیق'' کا معمول ہوا اور ''رفیق'' مضاف الیہ ہے لفظ''خیر'' کا،تو مضاف الیہ (رفیق) کے معمول (لنا) کا مضاف (خیر) پر مقدم ہونا لازم آئیگا حالانکہ قاعدہ یہ ہے کہ مضاف الیہ کا معمول مضاف پر مقدم نہیں ہوتا کیونکہ معمول کا تقدم عامل کے تقدم کو **مستلزم** ہوتا ہے یعنی معمول کے تقدم کا صحیح ہونا اس امر کو **مستلزم** ہوتا ہے کہ عامل کا تقدم بھی صحیح ہو لہٰذا جب'' **لنا** '' (معمول) کا تقدم ''**خیر**'' پر صحیح ہوگا تو ضروری ہے کہ ''رفیق'' (عامل) کا تقدم بھی ''**خیر**'' پر صحیح ہو حالانکہ مضاف الیہ کا مظاف پر مقدم ہونا صحیح نہیں شارح نے ''**ویکون تقدیم معمول المضاف الیہ** ... الخ: سے اس کا جواب دیا ہے کہ قاعدۂ مذکورہ ظرف (جار مجرور) کے علاوہ میں ہے۔یعنی اگر مضاف الیہ کا معمول ظرف ہو تو وہ مضاف پر مقدم ہوسکتا ہے چونکہ کثرتِ استعمال کے سبب ظرف اس میں سے ہے کہ اس میں وہ امور جائز ہیں جو اس کے غیر میں نہیں۔

قولہٗ: والاول اقرب لفظا و الثانی معنیً: اس عبارت میں بظاہر دو دعوے ہیں لیکن حقیقت میں چار دعوے ہیں وہ اس طور پر کہ جب کہا پہلا یعنی ''لنا'' کو ''**جعل**''،فعل کے متعلق قرار دینا لفظ کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے تو اسی کے ضمن میں دوسرا دعویٰ بھی پیدا ہو گیا کہ معنی کے اعتبار سے زیادہ دور ہے،اور جب کہا کہ دوسرا یعنی ''لنا''، کو ''رفیق'' کے متعلق قرار دینا معنی کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے تو اس

اس کے ضمن میں دوسرا دعویٰ پیدا ہوا کہ لفظ کے اعتبار سے دور ہے۔ چاروں دعوؤں کی تعبیر اس طرح کی جائے گی:

''الاولُ اقرب لفظا و ابعدُ معنیً والثانی اقربُ معنیً و ابعد لفظاً''

اب اس کی مزید تشریح **مع الدلیل** ملاحظہ فرمایئے۔ پہلے دعوے کا مطلب یہ ہے کہ ''**لنا**'' کو ''**جعل**'' کے متعلق قرار دینے میں معمول اپنے عامل کے قریب ہوگا جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ ''**جعل**'' عامل اور ''**لنا**'' معمول کے درمیان کوئی فصل نہیں اس لئے ''**اقرب لفظا**'' کہنا صحیح ہے۔اور دوسرا ضمنی دعویٰ کہ معنی کے اعتبار سے بعید ہے اس کی وجہ وہی ہے جو مذکور ہوا کہ لام غرض بیان کرنے کے لئے بھی آتا ہے اس لیے اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے فعل کا **معلول بالغرض** ہونا لازم آتا ہے۔ یعنی شبہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے توفیق کو ہمارے لئے جو بہترین ''**رفیق**'' بنایا ہے اس میں اس کی کوئی غرض ہوگی۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ غرض سے پاک ہے۔اس کا جو بھی کام ہے وہ بندے کے نفع کے لئے ہے۔اس میں اس کی اپنی کوئی غرض نہیں لہٰذا یہ کہنا صحیح ہوا کے معنی کے اعتبار سے بعید ہے۔ بظاہر دوسرا اور حقیقۃً تیسرا دعویٰ کہ ''**لنا**'' کو ''**رفیق**'' کے متعلق قرار دینا معنی کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے۔سو وہ اس لئے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے فعل کا **معلول بالغرض** ہونے کا وہم نہیں ہوتا،اور چوتھا ضمنی دعویٰ کہ ''**لنا**'' کو ''**رفیق**'' کے متعلق قرار دینا لفظ کے اعتبار سے بعید ہے،تو یہ ظاہر ہے کہ اس صورت میں معمول یعنی ''**لنا**'' اور عامل یعنی ''**رفیق**'' کے درمیان فصل ہے۔ نیز معمول کا عامل پر مقدم ہونا لازم آتا ہے۔اس لئے ''**ابعد لفظاً**'' کہنا صحیح ہے۔ **فتدبروا یا اولی الابصار**۔

قوله: التوفیق ھو توجیه الاسباب نحو المطلوب الخیر

ترجمه: ماتن کا قول " التوفیق "۔ سو وہ اسباب کو متوجہ کرنا ہے مطلوب خیر کی جانب۔

قوله: ھو توجیه الاسباب... الخ: " توفیق " کی یہ تعریف اصطلاحی شرعی ہے اور لغت میں توفیق کہتے ہیں " دست دادن کسے رابکارے " کو یعنی کسی شخص کا کسی کام میں ہاتھ بٹانے کو۔ نیز اصطلاحی اور لغوی " توفیق " میں یہ فرق ہے کہ اصطلاح میں مطلوب خیر کی قید کے ساتھ مقید ہے لیکن لغت میں مطلوب عام ہے خواہ خیر ہو یا شر۔

□□□

وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اَرْسَلَهٗ ھُدًی

ترجمه: اور صلوٰۃ و سلام نازل ہو ان پر جن کو اللہ تعالیٰ نے ہادی بنا کر بھیجا۔

قولهٗ: وَالصَّلٰوۃُ ھِیَ بِمَعْنَی الدُّعاءِ اَیْ طَلَبِ الرحمةِ وِاِذا اُسْنِدَ اِلٰی اللّٰہِ تَعَالیٰ تُجَرَّدُ عَنْ مَعْنَی الطَّلَبِ وَیُرَ ادُ بِهٖ الرَّحْمَةُ مَجَازاً.

ترجمه: ماتن کا قول " الصلوٰۃ " صلوۃ بمعنی دعاء یعنی طلب رحمت ہے اور جب صلاۃ کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو معنیٔ طلب سے خالی کر دیا جاتا ہے۔ اور اس سے مجازاً رحمت مراد لی جاتی ہے۔

قولهٗ: ھی بمعنی الدعاء... الخ: صلوٰۃ کے لغوی معنی دعاء کے ہیں یعنی " طلب الرحمة " اس جگہ ایک سوال پیدا ہوتا تھا کہ صلوٰۃ کا معنی طلبِ رحمت ہے جب تو " صلوٰت اللہ " کہنا درست نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کی طلب

سے پاک ہے۔شارح نے ’’اذا اسندا الیٰ اللّٰہ تعالیٰ ... الخ‘‘ فرما کر اسی سوال کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب صلوٰۃ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے مثلا ’’صلوات اللّٰہ ‘‘ کہا جائے تو اس وقت صلوٰۃ کو معنیٰ طلب سے خالی کر لیا جاتا ہے اور مجازاً رحمت مراد لی جاتی ہے۔ مجازاً اس لئے کہ معنیٰ موضوع لہٗ تو طلب الرحمۃ ہے اور صرف رحمت معنیٰ موضوع لہٗ نہیں بلکہ غیر موضوع لہٗ ہے۔ اور غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال مجازی ہوتا ہے۔

اقول: اس جگہ ایک دوسرا مجاز بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ رحمت بول کر غایتِ رحمت یعنی مجازاً فضل و احسان مراد ہوتا ہے چونکہ رحمت کہتے ہیں رقتِ قلب اور انعطافِ قلب کو یعنی دل کی نرمی کو۔ اور رقتِ قلب کے لئے قلب کا ہونا ضروری حالانکہ رب تعالیٰ قلب سے پاک لہٰذا رحمت بول کر اس کا فضل و احسان ہی مراد ہوگا جو رحمت کی غایت ہے اور یہ بھی مجاز ہے۔

□□□

قَوْلُهٗ: عَلٰی مَنْ اَرْسَلَهٗ لَمْ يُصَرِّحْ بِاِسْمِهٖ عَلَيْهِ السَّلَام تَعْظِيْماً وَاِجْلَالاً وَتَنْبِيْهاً عَلٰی اَنَّهٗ فِيْمَا ذُكِرَ مِنَ الْوَصْفِ بِمَرْتَبَةٍ لَا يَتَبَادَرُ الذِّهْنُ مِنْهُ اِلَّا اِلَيْهِ وَاِخْتَارَ مِنْ بَيْنِ الصِّفَاتِ هٰذِهٖ لِكَوْنِهَا مُسْتَلْزِمَةً لِسَائِرِ الصِّفَاتِ الْكَمَالِيَّةِ مَعَ مَافِيْهِ مِنَ التَّصْرِيْحِ بِكَوْنِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُرْسَلاً فَاِنَّ الرِّسَالَةَ فَوْقَ النُّبُوَّةِ فَاِنَّ الْمُرْسَلَ هُوَالنَّبِیُّ الَّذِیْ اُرْسِلَ اِلَيْهِ وَحْیٌ وَكِتَابٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول ’’علیٰ من ارسلہ‘‘ مصنف نے نبی کریم صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے اسم پاک کو تعظیم و بزرگی کی وجہ سے صراحۃً بیان نہیں فرمایا۔ اور اس امر پر تنبیہ کرنے کے لئے بھی کہ ’’ارسلہ‘‘ جس میں وصفِ رسالت مذکور ہے اس مرتبہ میں ہے

کہ اس سے ذہن صرف سرکار کی ذاتِ گرامی کی طرف متبادر ہوتا ہے۔ اور مصنف نے صفات میں سے اسی وصفِ رسالت کو اس لئے اختیار فرمایا کہ وہ تمام صفات کمالیہ کو مستلزم ہے باوجودیکہ اس میں اس امر کی تصریح بھی ہے کہ نبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم مرسل ہیں اس لئے کہ وصفِ رسالت مرتبہ میں وصفِ نبوت کے اوپر ہے کیونکہ مرسل وہ نبی ہیں جن کی طرف وحی اور کتاب بھیجی گئی ہوں۔

قولہٗ: علیٰ من ارسلہٗ... الخ: ''ارسل'' فعل کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے اور ''ھا'' ضمیر مفعول حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کی طرف راجع ہے۔ سوال ہوتا ہے کہ ''والصلوٰۃ والسلام علی محمد'' کیوں نہیں فرمایا اور ''علیٰ من ارسلہ'' کیوں فرمایا؟ شارح ''لم یصرح باسمہ... الخ'' سے اس سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کا اسم گرامی آپ کے اکرام و تعظیم کی وجہ سے صراحۃً نہیں بیان کیا۔ یعنی مصنف نے خیال کیا کہ میں اس قابل نہیں کہ حضور کا نام اپنی گندی زبان سے لوں۔ اس میں ایک دوسری وجہ بھی ہے، ''وتنبیھاً علیٰ انہ فیماذکر... الخ'' کہکر اسی وجہ ثانی کی طرف اشارہ فرمایا۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ آپ کو وصفِ رسالت میں ایسا مقام حاصل ہے کہ جب رسالت کو مطلق بیان کیا جائے تو اس سے آپ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ہی کی ذات مراد ہوگی دوسرے رسولوں کی طرف ذہن نہ جائے گا چونکہ قاعدہ ہے ''اَلْمُطْلَقُ اِذَا اُطلِقَ یُرَادُ بِہِ الْفَرْدُ الْکَامِلُ'' یعنی جب مطلق بولا جائے تو فرد کامل مراد ہوتا ہے اور اظھر من الشمس ہے کہ رسولوں میں فرد کامل حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ہی ہیں۔

قوله: واختار من بين الصفاتِ... الخ: سوال ہوتا تھا کہ حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے تو بہت سے اوصاف ہیں ان میں سے رسالت ہی کے وصف کو کیوں اختیار کیا؟ شارح اس عبارت سے اسی کا جواب دے رہے ہیں کہ وصف رسالت تمام صفاتِ کمالیہ کو مستلزم ہے اس لئے اسی کو اختیار کیا۔

قوله: فان الرسالة فوق النبوة... الخ: مذکورہ بالا جواب میں یہ دعویٰ کیا تھا کہ وصف رسالت تمام صفاتِ کمالیہ کو مستلزم ہے اب "فان الرسالة" سے اس استلزام کی علت بیان کر رہے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ نبوت، سوائے رسالت کے تمام کمالاتِ بشریہ کے اوپر ہے لیکن رسالت مرتبۂ نبوت سے بڑھکر ہے۔ تو جس کا مرتبہ نبوت سے بھی بلند ہوگا وہ یقیناً ایسا وصف ہوگا جو تمام کمالات بشریہ کا منتہیٰ ہوگا۔

قوله: مع مافيه... الخ: وصفِ رسالت کے اختیار کرنے کی ایک دوسری وجہ بھی ہے اسی دوسری وجہ کی طرف شارح "مع مافيه... الخ" سے اشارہ کر رہے ہیں جس کی توضیح یہ ہے کہ وصفِ رسالت میں حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے مرسل من اللہ ہونے کی تصریح بھی ہے۔

قَوْلُهُ: هُدَىً اِمَّا مَفْعُوْلٌ لَهٗ لِقَوْلِهٖ اَرْسَلَهٗ وَحِيْنَئِذٍ يُرَادُ بِالْهُدَىٰ هِدَايَةُ اللّٰهِ حَتّٰى يَكُوْنَ فِعْلاً لِفَاعِلِ الْفِعْلِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ اَوْحَالٌ عَنِ الْفَاعِلِ اَوْعَنِ الْمَفْعُوْلِ وَحِيْنَئِذٍ فَالْمَصْدَرُ بِمَعْنٰى اِسْمِ الْفَاعِلِ اَوْيُقَالُ اُطْلِقَ عَلٰى ذِى الْحَالِ مُبَالَغَةً نَحْوُزَيْدٌ عَدْلٌ۔

ترجمہ: ماتن کا قول "ھدیً" آیا ان کا قول "ارسلهٗ" کا مفعول لہ ہے اور اس

وقت ’’ھدیً ‘‘ سے مراد ’’ ھدایۃ اللہ ‘‘ ہوگی،تاکہ ’’ھدیً ‘‘،فعلِ معلل بہ (ارسلہ)کے فاعل(اللہ تعالیٰ)کافعل ہوسکے یا ھدیً ، ارسلہ کے فاعل(اللہ تعالیٰ)یامفعول (ضمیر ھا)سے حال واقع ہےاوراس وقت مصدر(ھدیً)اسمِ فاعل(ھادٍ)کےمعنی میں ہوگا۔یا کہا جائے کہ ذوالحال پر مبالغہ کےطور پر اطلاق کیا گیا ہے جیسے زیدٌ عدلٌ۔

قولہ: امامفعول لہ ...الخ: اس سے پہلے کہ میں اس کی تشریح کروں آپ ایک بات ذہن نشیں کر لیجئے اور وہ یہ کہ قاعدہ ہے کہ مفعول لہ کا فاعل وہی ہوتا ہے جو فعل معلل بہ(اس کے فعل) کا فاعل ہوتا ہے۔اب تشریح سماعت کیجئے شارح فرماتے ہیں’’ھدیً‘‘ میں ترکیب کےاعتبار سےایک احتمال یہ ہے کہ وہ ’’ ارسلہ‘‘ فعل کا مفعول لہ ہو۔لیکن اس صورت میں ھدایت سے مراد اللہ کی ھدایت ہوگی تاکہ اوپر بیان کردہ قاعدہ کے مطابق اس کا فاعل بھی اللہ ہوجائے جو فعل معلل بہ یعنی ارسلہ کا فاعل ہے۔اب ترجمہ یہ ہوگا:

’’اللہ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کورسول بنا کر لوگوں کی ہدایت کے لئے بھیجا‘‘۔

قولہ: حال عن الفاعلِ اوعن المفعول... الخ: اس کی تشریح کماحقہٗ سمجھنے کے لئے دوضابطوں کا معلوم ہونا ضروری ہے۔وہ ضابطے یہ ہیں:

(۱) حال،ذوالحال پر ایسے ہی محمول ہوتا ہے جیسے خبر مبتدا پر محمول ہوتی ہے۔

(۲) مصدر وصفِ محض ہوا کرتا ہےاور وصفِ محض کا حمل ذات پر رست نہیں لہٰذا مصدر کا حمل ذات پر درست نہیں۔

اب تشریح ملاحظہ کریں: شارح فرماتے ہیں’’ھدیً‘‘میں ترکیب کےاعتبار سے

دوسرا احتمال یہ ہے کہ وہ ''ارسلَ'' کی ضمیر فاعل (''ھو'' جو اسمِ جلالت کی طرف راجع ہے) سے یا ''ارسلہٗ'' کی ''ھا'' ضمیر مفعول سے (جس سے مراد حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں) حال واقع ہو۔ فاعل سے حال قرار دینے میں ترجمہ یہ ہوگا:

''اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم کو رسول بنا کر بھیجا اس حال میں کہ اللہ تعالیٰ ہدایت کرنے والا ہے''

اور ضمیر مفعول سے حال ہونے کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا:

''اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم کو رسول بنا کر بھیجا اس حال میں کہ حضور ہدایت کرنے والے ہیں''

اعتراض: مذکورہ ضابطوں کے مطابق اس ترکیب پر اعتراض وارد ہوتا تھا کہ آپ نے ''ھدیً'' کو فاعل یا مفعول سے حال قرار دیا ہے تو پہلے قاعدہ کے مطابق ''ھدیً'' حال ہونے کی وجہ سے اپنے ذوالحال یعنی فاعل یا مفعول پر محمول ہوگا جبکہ دوسرے ضابطے کے مطابق یہ حمل درست نہیں کیونکہ فاعل یا مفعول ذات ہے اور ''ھدیً'' مصدر ہونے کی وجہ سے وصف محض ہے اور وصفِ محض کا حمل ذات پر درست نہیں۔ شارح ''فالمصدر بمعنی اسمِ الفاعل'' کہہ کر اسی اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ''ھدیً'' مصدر مصدر کے معنی میں رہتے ہوئے حال نہیں کہ وصفِ محض کا حمل ذات پر لازم آئے بلکہ ''ھدیً'' مصدر ''ھادیاً'' اسم فاعل کے معنی میں ہو کر حال واقع ہے جیسا کہ متن کے ترجمے میں اس کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

اعتراضِ مذکور کا دوسرا جواب: مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب یہ ہے کہ ''ھدیً'' مصدر رہتے ہوئے بھی حال ہو سکتا ہے البتہ اس وقت یہ کہا جائیگا کہ مصدر کا حمل ذات

پر بطور مبالغہ ہوا ہے جیسا کہ '' زیدٌ عدلٌ '' میں عدلٌ مصدر کا حمل زید ذات پر مبالغةً کیا گیا ہے اس دوسرے جواب کی طرف شارح نے '' او یقال اطلق... الخ '' سے اشارہ فرمایا ہے۔

□□□

هُوَ بِالْاِهْتِدَاءِ حَقِيْقٌ وَنَوراً بِهٖ الْاِقْتِدَاءُ يَلِيْقُ

ترجمہ: انہی کی ہدایت پانے کے لائق ہے۔اور جن کو نور بنا کر بھیجا انہی کی اقتداء کرنا ہم کو لائق ہے۔

قَوْلُهٗ: هُوَ بِالْاِ هْتِدَاءِ مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُوْلِ اَیْ بِاَنْ یُهْتَدٰی بِهٖ وَالْجُمْلَةُ صِفَةٌ لِقَوْلِهٖ هُدًی اَوْ یَکُوْنَانِ حَالَیْنِ مُتَرَادِفَیْنِ اَوْ مُتَدَاخِلَیْنِ وَیَحْتَمِلُ الْاِ سْتِیْنَافَ اَیْضًا وَ قِسْ عَلٰی هٰذَا قَوْلَهٗ نُوْرًا مَعَ الْجُمْلَةِ التَّالِیَّةِ۔

ترجمہ: ماتن کا قول ''هو بالا هتداء '' '' اهتداء '' مصدر مبنی للمفعول ہے یعنی '' ان یُهْتَدٰی بهٖ '' کے معنی میں ہے اور جملہ (هو بالا هتداء حقیق) مصنف کے قول '' هدًی '' کی صفت ہے یا دونوں (هدًی اور هو با لا هتداء حقیق) حال مترادفہ یا متداخلہ ہیں۔اور استیناف کا بھی احتمال رکھتا ہے۔اور اسی پر (هدًی هو بالا هتداءِ حقیق پر) مصنف کے قول '' نوراً بهٖ الاقتداء یلیق '' کو قیاس کیجئے۔

قوله: مصدرٌ مبنی للمفعول... الخ: شارح فرماتے ہیں کہ اهتداء مصدر مجہول ہے جس کے معنی ہیں ہدایت پایا جانا۔ترکیب میں یہ جملہ (هو بالا هتداء حقیق)

یا تو" ھـــدیً " کی صفت ہے، اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کو ایسا ھادی بنا کر بھیجا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کی ہدایت پائے جانے کے لائق ہے۔ اس میں ایک دوسرا احتمال بھی ہے لیکن اس احتمالِ ثانی سے پہلے یہ جانئے کہ حال کی دو قسمیں ہیں:

(۱) حالِ مترادفه (۲) حالِ متداخله

حالِ مترادفه کہتے ہیں ایسے دو حالوں کو جن کے ذوالحال ایک ہی ہو۔

حالِ متداخله کہتے ہیں ایسے دو حالوں کو جن کے ذو الحال الگ الگ ہوں یعنی حالِ ثانی کا ذو الحال حالِ اول کی ضمیر مستتر ہو۔

اب آیئے دوسرے احتمال کو سمجھتے ہیں چنانچہ شارح اس احتمالِ ثانی کو یوں بیان کرتے ہیں "اویکونانِ حالین مترادیفین او متداخلین " جس کا مطلب یہ ہے کہ "ھو بالا هتداء حقیق" "ھدیً" کی صفت نہ ہو بلکہ جس طرح "ھدیً" حال ہے اسی طرح "ھو بالا هتداء حقیق " بھی جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر حال ہو۔ اگر "ارسل" کے فاعل سے یا "ھا "، ضمیر مفعول سے دونوں کو حال قرار دیا جائے تو ان دونوں کا ذو الحال ایک ہی ہوگا اس لئے یہ دونوں حالِ مترادفه ہوں گے۔ اور اگر "ھدیً" کو "ارسل" کے فاعل یا "ھا "، ضمیر مفعول سے حال قرار دیا جائے، اور پھر "ھدیً" جو "ھادیاً" اسمِ فاعل کے معنیٰ میں ہے اس کی ضمیر مستتر "ھو" کو ذو الحال قرار دیکر " ھو بالا هتداء حقیق " کو اس ضمیر سے حال قرار دیا جائے تو اس صورت میں دونوں کا ذو الحال الگ الگ ہوگا نیز حالِ ثانی کا ذو الحال حالِ اول کی ضمیر مستتر ہوگی اس لئے ان دونوں کو حالِ متداخله کہا جائیگا، فافھَم .

اقول: یہاں ایک اور احتمال بھی ہے اور وہ یہ ہے کو دونوں تو حال ہوں لیکن نہ حال مترادفه ہو اور نہ ہی حالِ متداخله اس کی صورت یہ ہے کہ ایک حال ہو "ارسل" کے فاعل سے، اور دوسرا حال ہو "ارسلهٗ" کی "ها" ضمیر مفعول سے اس صورت میں حالِ مترادفہ تو اس لئے نہیں کہ دونوں حالوں کا ذو الحال ایک نہیں۔ اور حالِ متداخله اس لئے نہیں کہ اگر چہ دونوں کا ذو الحال الگ الگ ہے لیکن حالِ ثانی کا ذو الحال حالِ اول کی ضمیر نہیں ۔ ھٰکذا فی الحاشیه۔

قوله: ویحتملُ الاستیناف ایضًا: اس جگہ ترکیب کے اعتبار سے ایک تیسرا احتمال بھی ہے جسے شارح نے اس عبارت میں بیان کیا ہے مطلب یہ ہے کہ "هو بالا هتداءِ حقیق" جملہ مستانفہ بھی ہوسکتا ہے اور جملہ مستانفہ اسے کہتے ہیں جو کسی سوال مقدر کے جواب میں واقع ہو تو گویا جب ماتن نے کہا "والصلوٰة والسلام علیٰ من ارسلهٗ هدیً" یعنی صلوٰۃ وسلام ہو ان پر جن کو اللہ تعالیٰ نے هادی بنا کر بھیجا۔ تو سوال پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللّٰه تعالیٰ علیه واله وسلم کو هادی بنا کر کیوں بھیجا؟ تب ماتن نے "هو بالا هتداءِ حقیق" سے جواب دیا کہ حضور صلی اللّٰه تعالیٰ علیه واله وسلم لوگوں کے رہبر و مہتدیٰ ہونے کے لائق ہیں اس لئے اللہ تعالیٰ نے آپ کو هادی بنا کر بھیجا۔

قوله: وقِسْ علیٰ ھٰذا... الخ: اس کا مطلب یہ ہے کہ ترکیب کے اعتبار سے "هدیً هو بالا هتداء حقیق" میں جتنی صورتیں گزریں وہ ساری صورتیں "نوراً به الاقتداء یلیق" میں منطبق ہوں گی اس کی تفصیل کچھ اس طرح ہے (ا) جس طرح "هدیً" مفعول لہ ہے "ارسل" فعل کا ایسے ہی "نورا" بھی

مفعول لہ ہو ''ارسل''فعل کا اور جس طرح ''ھدیً''کو مفعول لہ ماننے کی صورت میں ھدایت سے ھدایۃ اللہ مراد لی گئی تھی تا کہ مفعول لہ اور فعل معلل بہ کا فاعل ایک ہو جائے ایسے ہی ''نوراً'' کو مفعول لہ ماننے پر ''نور'' سے مراد'' نور اللہ''ہوگا تا کہ ''نوراً'' مفعول لہ اوراس کے فعلِ معلل بہ یعنی ''ارسل'' کا فاعل ایک ہو جائے۔

(۲) جس طرح ''ھدیً''کو ''ارسل'' کے فاعل ''ھو''ضمیر سے یا''ارسلہ'' کی ہا ضمیر مفعول سے حال قرار دیا تھا ویسے ہی''نوراً'' کو''ارسل'' کے فاعل ''ھو'' ضمیر سے یا ''ارسلہ'' کی''ھا'' ضمیر مفعول سے حال قرار دیا جائے۔اور جیسا کہ ''ھدیً'' کو حال کی صورت میں ''ھادیاً'' اسمِ فاعل کے معنیٰ میں کر کے ذو الحال پر حمل کیا گیا تھا اسی طرح ''نوراً''کو''منوِّراً'' اسم فاعل کے معنیٰ میں کر کے ذو الحال پر حمل کیا جائے یا جس طرح وہاں بطور مبالغہ''زید عدلٌ''میں عدل کے حمل کی طرح محمول تھا ویسے ہی یہاں مبالغۃً محمول ہو۔اور''بہ الاقتداء یلیق'' کا تعلق اپنے ماقبل سے ایسا ہی ہے جیسا کہ'' ھو بالا ھتداء حقیق'' کا اپنے ماقبل سے اس کی تشریح اس طرح ہے:**(ا)**اقتداء مصدر مجہول ہے یعنی '' بان یقتدیٰ بہ'' کے معنیٰ میں اور'' بہ الاقتداء یلیق'' ، نوراً کی صفت ہے جیسا کہ '' ھو بالا ھتداء حقیق'' کو ''ھدیً'' کی صفت بنایا تھا۔اس صورت میں ''نوراً بہٖ الاقتداء یلیق ''کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم کو ایسا نور یعنی منور بنا کر بھیجا کہ ہمارے لئے لائق یہ ہے کہ ہم ان کی اقتداء کریں۔یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم اقتداء کئے جانے کے لائق ہیں۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''نوراً'' اور ''بہ الاقتداء یلیق''دونوں کو ''ارسل'' کے فاعل

یعنی ضمیر ”ھو“ یا ”ارسله“ کی ”ھا“ ضمیر مفعول سے حال قرار دیا جائے جیسا کہ ”ھدیً“ اور ”ھو بالا ھتداء حقیق“ کے ساتھ بھی ایسا ہی معاملہ کیا گیا تھا۔ تو اس صورت میں ایک ہی ذوالحال سے دو حال ہونے کی وجہ سے دونوں حالِ مترادفه ہونگے۔ یا ”نوراً“ کو ”ارسل“ کے فاعل ضمیر ”ھو“ یا ”ارسله“ کی ”ھا“ ضمیر مفعول سے حال قرار دیا جائے، اور پھر ”نوراً“ جو ”منوراً“ اسم فاعل کے معنیٰ میں ہے اس کی ضمیر مستتر ”ھو“ سے ”بہٖ الاقتداء یلیق“ کو حال قرار دیا جائے جیسا کہ ماقبل میں کیا گیا تھا۔ تو اس صورت میں یہ دونوں حالِ متداخله کہلائیں گے کیونکہ دونوں حال کے دو الگ الگ ذوالحال ہوں گے نیز حالِ ثانی کا ذوالحال حالِ اول کی ضمیر مستتر ہوگی۔

(۳) تیسرا احتمال استیناف کا ہے یعنی ”بہٖ الاقتداء یلیق“ جملہ مستانفہ بھی ہوسکتا ہے۔ اور جیسا کہ آپ کو ماقبل میں معلوم ہو چکا کہ جملہ مستانفہ سوال مقدر کے جواب میں واقع ہوتا ہے چنانچہ یہاں سوال یہ واقع ہوا کہ جب ماتن نے کہا ” والصلٰوۃ والسلام علیٰ من ارسلهٗ نوراً“ یعنی صلوٰۃ وسلام ہو ان پر جن کو اللہ تعالیٰ نے نور یعنی منور بنا کر بھیجا۔ تو سوال ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہٖ وسلم کو نور بنا کر کیوں بھیجا؟ ماتن نے ”بہٖ الاقتداء یلیق“ سے اسی سوال کا جواب دیا کہ اقتداء کے لئے روشنی چاہئے اور آپ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہٖ وسلم سراپا نور تھے اس لئے آپ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہٖ وسلم اقتداء کئے جانے کے لائق ہوئے۔ یعنی ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم آپ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہٖ وسلم کی اقتداء کریں۔

قَوْلُهٗ : بِـهٖ مُتَـلِّقٌ بِالْاِ قْتِدَاءِ لَا بِيَلِيْقُ فَاِنَّ اِقْتِدَا نَا بِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّـمَـا يَـلِيْـقُ بِـنَـا لاَ بِهٖ فِاَنَّهٗ كَمَالٌ لَنَا لَا لَهٗ وَحِيْنَئِذٍ تَقْدِيْمُ الظَّرْفِ لِقَصْدِ الْـحَـصْرِ وَالْاِ شَارَةِ اَنَّ مِلَّتَهٗ نَا سِخَةٌ لِمِلَلِ سَائِرِ الْاَ نْبِيَاءِ وَاَمَّاالْاِ قْتِدَاءُ بِا لْاَ ئِـمَّةِ فَيُـقَـالُ اِنَّـهٗ اِقْتِدَاءٌ بِهٖ حَقِيْقَةً اَوْيُقَالُ اَلْحصْرُ اِضَافِيٌّ بِالْنِسْبَةِ اِلىٰ سَائِرِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ .

تـرجمه: ماتن کے قول ''به'' متعلق ہے'' اقتداء'' کے ساتھ نا کہ ''یلیق'' کے ساتھ،اس لئے کہ نبی کریم صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه واله وسلم کی'' اقتداء'' کرنا ہم کو لائق ہے نہ کہ نبی کریم صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه واله وسلم کو کیونکہ''اقتداء'' کرنا ہمارا کمال ہے ان کا نہیں اور اس وقت ظرف کو مقدم کرنا حصر کے ارادے اور اس امر کی طرف اشارہ کرنے کی غرض سے ہوگا کہ حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه واله وسلم کا دین متین باقی تمام انبیاء علیھم السلام کے ادیان کا ناسخ ہے اور رہا ائمہ کرام رحمھم الله السلام کی''اقتداء'' کرنا تو بعض کا قول ہے کہ وہ حقیقۃً نبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیه واله وسلم ہی کی'' اقتداء'' کرنا ہے اور بعض کا قول ہے کہ حصر اضافی ہے جو باقی انبیاء علیھم السلام کی بہ نسبت ہے۔

قوله: متعلق بالا قتداء .الخ بہٖ'' جار مجرور ہے۔اور اس کے لئے متعلق یعنی عامل کی ضرورت ہے۔اس کے بعد'' اقتداء'' مصدر ہے اور مصدر بھی عامل ہوتا ہے ۔اور '' اقتداء'' کے بعد ''یلیق''فعل ہے اور یہ بھی عامل کی صلاحیت رکھتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آخر کسے عامل قرار دیا جائے شارح فرماتے ہیں کہ لفظ''بـہٖ'' کا متعلق اور عامل''الاقتداء'' ہے یلیق نہیں چونکہ ''یلیق'' کو عامل قرار دینے کی صورت میں

فسادِ معنیٰ لازم آئیگا اور **نعوذ باللہ من ذٰلک** اس کا معنیٰ یہ ہوگا کہ نبی کریم **صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم** ہی کو'' **اقتداء**'' کرنا لائق ہے اور یہ بداہتہً باطل ہے اس لئے کہ ہم کو نبی **صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم** کی'' **اقتداء**'' کرنا لائق ہے نہ کہ نبی **صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم** کو ہماری کیونکہ'' **اقتداء**'' کرنا ہمارا کمال ہے ان کا نہیں کہ وہ تو سراپا کمال ہیں وہ کمال کا محتاج نہیں۔

اور'' **اقتداء**'' کو عامل قرار دینے سے معنیٰ یہ ہوگا کہ نبی کریم **صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم** ہی کی'' **اقتداء**'' کرنا ہم کو لائق ہے اور یہ بالکل صحیح ہے۔

تنبیہ: خیال رہے کہ'' **اقتداء**'' اس صورت میں مصدر معروف غائب ہوگا اور اگر مصدر مجہول یا مصدر معروف متکلم ہو (جیسا کہ '' **اهتداء**'' میں گزرا) تو ظرف کا متعلق ''**یلیق**'' ہی مناسب ہوگا کیونکہ اس صورت میں معنیٰ یہ ہوگا''**اقتداء نا به یلیق به**'' یعنی ہمارا انہیں کی'' **اقتداء**'' کرنا لائق ہے۔**هٰذا ما یقالُ فی حاشیة بحر العلوم علی الرسالة المیر زاهدیه .**

اب آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ شارح کا ''**به متعلق بالا قتداء لا بیلیق**'' کہنا تسامح پر مبنی ہے چونکہ وہ اس سے پہلے'' **وقس علی هٰذا**'' کہکر '' **اقتداء**'' کو مصدر مجہول تسلیم کر چکے ہیں بایں طور کہ اس سے پہلے'' **اهتداء**'' مصدر ہے اور اس کے متعلق وہ کہہ چکے ہیں '' **مصدر مبنی للمفعول**'' یعنی'' **اهتداء**'' مصدر مجہول ہے۔ پھر اس کے بعد فرمایا'' **وقس علی هٰذا**'' لہٰذا ''**اقتداء**'' کو اگر'' **اهتداء**'' پر قیاس کیا جائے تو یہ بھی مجہول ہوگا پھر تو حاشیہ بحر العلوم کے مطابق اسے بہ کا عامل قرار دینا تسامح ہی ہوسکتا ہے۔

قولہ: وحینئذٍ تقدیم الظرفِ... الخ: شارح کی تشریح سے پہلے آپ دو قاعدے ذہن میں رکھئے:

(۱) ایک تو یہ ہے کہ عامل کا مقام یہ ہے کہ وہ معمول پر مقدم ہو

(۲) دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ " **التقدیم ماحقهٔ التاخیر یفید الحصر** "، یعنی اس کو مقدم کر دینا جس کا مقام مؤخر ہونا ہے یہ حصر کا فائدہ دیتا ہے۔

اب تشریح ملاحظہ فرمائیں: سوال ہوا کہ جناب آپ نے "به" کا عامل "اقتداء" کو قرار دیا پھر تو قاعدۂ اولیٰ کے مطابق "اقتداء" کو "به" پر مقدم ہونا چاہئے تھا شارح نے "**وحینئذٍ تقدیم الظرف.. الخ**" سے اسی سوال کا جواب دیا جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس جگہ قاعدۂ ثانیہ پر عمل کرتے ہوئے "به" کو "اقتداء" پر مقدم کر دیا گیا ہے یعنی یہاں حصر مطلوب ہے۔ کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ہم کو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ہی کی "اقتداء" کرنا چاہئے کسی اور کی نہیں۔ اس سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہو جائیگا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کی ملت باقی تمام انبیاء علیہم السلام کی ملتوں کے لئے ناسخ ہے۔ لہٰذا اب دوسرے انبیاء علیہم السلام کی شریعت پر عمل نہ ہوگا۔

قولہ: واماالا قتداء بالا ئمة ... الخ: مذکورہ جواب پر اعتراض وارد ہوتا تھا کہ آپ نے حصر مذکور کی بنا پر فرمایا تھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کی صرف "اقتداء" کی جائے گی، کسی اور کی "اقتداء" جائز نہیں۔ حالانکہ اس پر اجماع قائم ہے کہ ائمہ کرام رحمھم اللہ السلام کی "اقتداء" نہ صرف جائز بلکہ لازم وضروری ہے۔ اس عبارت میں شارح اسی اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ

ہے کہ ائمہ کرام رحمھم اللہ السلام کی ''اقتداء'' درحقیقت حضورصلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم ہی کی ''اقتداء'' ہے کیونکہ ائمہ کرام خود حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم کے تابع تھے اورانہیں کی اقتدا کرتے تھے بلکہ اس زمانے میں تو ائمہ کرام کی ''اقتداء'' ہی کے سبب حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صحیح معنیٰ میں ''اقتداء'' ہوسکتی ہے۔

قولہٗ: او یقال الحصر اضافی.. الخ: یہ اسی اعتراض کا دوسرا جواب ہے کہ یہاں حصر حقیقی نہیں۔یعنی یہ مطلب نہیں کہ حضورصلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے علاوہ مطلقاً کسی اور کی ''اقتداء'' جائزنہیں خواہ وہ حضور ہی کی ''اقتداء'' کی طرف مفضی ہو۔بلکہ حصر اضافی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام میں سے حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے علاوہ کسی اور نبی کی ''اقتداء'' جائزنہیں۔فافھم .

□□□

وَعَلیٰ اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہِ الَّذِیْنَ سَعَدُوْافِی مَنَاھِجِ الصِّدْقِ بِا لتَّصْدِیْقِ

ترجمہ: اورآپ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کےان آل واصحاب پرجوسچائی کے تمام راستوں میں تصدیق کے سبب سے نیک بخت ہوئے۔

قَوْلُہٗ: وَعَلیٰ اٰلِہٖ اَصْلُہٗ اَھْلٌ بِدَلِیْلِ اُھَیْلٍ خُصَّ اِسْتِعْمَالُہٗ فِی الْاَشْرَافِ وَاٰلُ النَّبِیِّ عِتْرَتُہٗ الْمَعْصُوْمُوْنَ **قَوْلُہٗ** وَاَصْحَابِہٖ ھُمُ الْمُوْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ اَدْرَکُوْا صُحْبَةَ النَّبِیِّ عَلَیْہِ السَّلَامُ مَعَ الْاِیْمَانِ **قَوْلُہٗ** مَنَاھِجَ جَمْعُ مَنْھَجٍ وَھُوَ الطَّرِیْقُ الْوَاضِحُ۔

ترجمہ: ماتن کےقول''وعلیٰ اٰلہٖ ''ال کی اصل'' اھل'' ہے جو'' اُھَیل'' کی دلیل

سے ثابت ہے۔آل کا استعمال شریفوں میں مخصوص ہے اور نبی **صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم** کی آل ان کی اولادِ معصوم ہیں۔ ماتن کے قول " **و اصحابه** "اصحاب نبی وہ مومنین ہیں جنہوں نے ایمان کے ساتھ نبی **صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم** کی صحبت پائی۔ ماتن کے قول " **مناھج** " جمع ہے "**منھج**" کی اور "**منھج**" واضح راستہ کو کہتے ہیں۔

قوله: اصلهٔ اهل ... الخ: "ال" کی اصل "اھل" ہے۔اس کی دلیل یہ ہے کہ تصغیر کلمہ کے حروف اصلیہ پہچاننے کا معیار ہے۔ جتنے حروف اصلی ہوتے ہیں وہ سب کے سب تصغیر کے وقت موجود ہو جاتے ہیں اور یا صرف اس میں صغارت کی ہوتی ہے جیسا کہ صاحب نحو میر نے فرمایا ہے: "**تصغیر اسمارا باصلِ خود برد**" اور "ال" کی تصغیر "اھیل" آتی ہے، تو معلوم ہوا کہ اس کی اصل "اھل" ہے جو تعلیل کے بعد "ال" ہو گیا ہے، وہ تعلیل یہ ہے "**اھل**" کی " **ھا** " کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدلا " اَ ءُ لٌ " ہوا پھر ہمزۂ ثانیہ کو ہمزۂ اولیٰ کی حرکت (فتح) کے موافق الف سے بدلا "ال" ہو گیا۔

قوله: خصّ استعماله فی الاشراف: "ال" اور "اھل" کے استعمال میں یہ فرق ہے کہ "ال" کا استعمال شریفوں کے ساتھ خاص ہے خواہ ان میں شرافت دینی ہو یا دنیوی جیسے آلِ نبی کہ ان میں دینی، دنیوی دونوں شرافت ہے۔ اور جیسے **آلِ فرعون** کہ اسے دنیوی شرافت حاصل تھی۔ لہٰذا **آلِ حجام** اور **آلِ حائک** وغیرہ کہنا جائز نہیں برخلاف "**اھل**" کے کہ اس کا استعمال شریف اور غیر شریف دونوں میں جائز جیسا کہ قرآن نے آلِ نبی کو اہلِ بیت کہا اور غیر شریف میں

جیسے: اھلِ حجام و اھلِ حائک۔

" الہٖ " کی ضمیر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کی طرف راجع ہے۔
اور آلِ نبی سے کون مراد ہیں اس میں بہت سے اقوال ہیں چنانچہ بعض نے بنو ہاشم اور بنومطلب کو آلِ نبی کہا ہے۔ بعض حضرات نے فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا کی اولاد کو آلِ نبی کہا ہے اور یہی قول زیادہ قوی ہے جیسا کہ اس حدیث سے واضح ہے کہ جب آیت تطہیر نازل ہوئی تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے حضرت علی، حضرت فاطمہ، حضرت امام حسن اور حضرتِ امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو بلایا اور فرمایا:

"اَللّٰھُمَّ ھٰؤُلَاءِ اَھْلُ بَیْتِیْ فَاذْھِبْ عَنْھُمُ الرِّجْسَ وَ طَھِّرْھُمْ تَطْھِیْرًا"

بعض تمام قریش کو بعض نے تمام امتِ اجابت کو یعنی جو لوگ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کو خاتم الانبیاء مانتے ہیں ان کو "ال" کہا ہے۔ محقق دوانی کے نزدیک ہر مومن متقی آلِ بنی کا مصداق ہے۔ اور شارح نے کہا ہے:

" و ال النبی عترتہٗ المعصومونَ "

یعنی "ال" سے مراد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کی معصوم اولاد ہے اور یہ عقیدہ فرقۂ امامیہ کا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شارح کا تعلق فرقہ امامیہ سے ہے چونکہ معصوم اسے کہا جاتا ہے جن سے صغیرہ، کبیرہ کسی قسم کے گناہ کا صدور نہ ہو یہ عقیدہ اہل سنت و جماعت کے خلاف ہے۔ اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ انبیاء اور فرشتوں کے علاوہ کوئی معصوم نہیں۔

□□□

قولہ: واصحابہٖ: ''اصحاب'' جمع ہے ''صاحب'' کی جیسے ''اطھار'' جمع ہے ''طاھر'' کی بعض کا قول ہے کہ ''اصحاب'' جمع ہے ''صَحُبٌ بسکون الحاء'' کی جیسے ''انھار'' جمع ہے ''نھرٌ'' کی اور بعض کا قول ہے کہ وہ ''صحِبٌ بکسر الحاء'' کی جمع ہے جیسے ''انمار'' جمع ہے ''نَمِرٌ'' کی۔

صحابی: ایسے مومن کو کہتے ہیں جس کو ایمان کے ساتھ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کی صحبت نصیب ہوئی ہو اور ایمان ہی پر خاتمہ ہوا ہو۔

قولہ: مناھج: ''مناھج'' منھج کی جمع ہے۔اور منھج کا معنیٰ ہے واضح راستہ۔

□□□

قَوْلُهٗ: اَلصِّدْقُ اَلْخَبَرُ وَالْاِ عْتِقَادُ اِذَا طَابَقَ الْوَاقِعَ كَا نَ الْوَاقِعُ اَيْضًا مُطَابِقاً لَهٗ فَاِنَّ الْمُفَاعَلَةَ مِنَ الطَّرْفَيْنِ فَهُوَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُطَابِقٌ لِلْوَاقِعِ بِالْكَسْرِ يُسَمّٰى صِدْقاً وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُطَابَقٌ لَهٗ بِالْفَتْحِ يُسَمّٰى حَقًّا وَقَدْ يُطْلَقُ الصِّدْقُ وَالْحَقُّ عَلٰى نَفْسِ الْمُطَابَقَةِ اَيْضاً ۔

ترجمہ: ماتن کے قول ''الصدق'' خبر یا اعتقاد جب واقع کے مطابق ہو تو واقع بھی خبر اور اعتقاد کے مطابق ہوگا چونکہ مفاعلت طرفین سے ثابت ہوتی ہے۔پس اس حیثیت سے کہ خبر یا اعتقاد واقع کے مطابِق بالکسر ہے تو اس کا نام ''صدق'' رکھا جاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ خبر یا اعتقاد واقع کے مطابَق بالفتح ہے تو اس کا نام حق رکھا جاتا ہے اور کبھی صدق و حق کا اطلاق نفسِ مطابقت پر بھی ہوتا ہے۔

تنبیہ: '' الخبر والا عتقاد'' میں واوٗ بمعنی ''او'' ہے جیسا کہ ُطابق' صیغۂ واحد

اس پر دال ہے۔

قولہ: الخبر والا عتقاد... الخ: صدق اور حق میں اعتباری فرق ہے۔شارح اسی اعتباری فرق کو بیان کر رہے ہیں لیکن اس سے پہلے انہوں نے ایک تمہید بیان کی ہے وہ یہ کہ خبر یا اعتقاد جس طرح واقع کے مطابق ہوتے ہیں، اسی طرح واقع بھی خبر یا اعتقاد کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ مطابقت باب **مفاعلت** کا مصدر ہے، جس کی خاصیت اشتراک ہے اس لئے مطابقت دونوں جانب سے ہوگی ، اب اس تمہیدی گفتگو کے بعد فرماتے ہیں:

اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ خبر یا اعتقاد واقع کے **مطابِق بالکسر** ہے اور واقع اس کا مطابَق بالفتح ہے تو ایسی خبر کو صدق کہیں گے، اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ واقع خبر یا اعتقاد کے **مطابِق بالکسر** ہے اور خبر یا اعتقاد مطابَق بالفتح ہے تو ایسی خبر کو حق کہا جائے گا۔

قولہ: وقد یطلق... الخ: صدق اور حق کے درمیان اعتباری فرق کو بیان کرنے کے بعد اب " **قد یطلق** " سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ کبھی صدق اور حق میں صرف مطابقت کا لحاظ کیا جاتا ہے اور یہ نہیں دیکھا جاتا کہ کون **مطابِق بالکسر** اور کون **مطابَق بالفتح** ہے۔مطلب یہ ہے کہ خبر یا اعتقاد واقع کے مطابق ہو تو اسے صدق بھی کہہ سکتے ہیں اور حق بھی یونہی اگر واقع خبر یا اعتقاد کے مطابق ہو تو اس کو بھی صدق اور حق دونوں کہہ سکتے ہیں۔

□□□

قَوْلُہٗ: بِالتَّصْدِیْقِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِہٖ سَعَدُوْا اَیْ بِسَبَبِ التَّصْدِیْقِ وَالْاِیْمَانِ بِمَا

جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ترجمه: ماتن کے قول ''بالتصدیق ''ان کے قول ''سعد وا'' کے ساتھ متعلق ہے ۔یعنی نیک بخت ہوئے اس کی تصدیق وایمان کی وجہ سے جس کو نبی کریم صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم دنیا میں لائے۔

قولہ: متعلق بقولہ ... الخ: بالتصدیق جار مجرور متعلق ہے ''سعدوا'' سے یعنی ''سعد وا'' اس کا عامل ہے اور '' با'' سببیہ ہے۔تو مطلب یہ ہوگا کہ حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم کے آل واصحاب آپ صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ واٰلہ وسلم کی تصدیق اور آپ کی لائی ہوئی شریعت مطہرہ پر ایمان لانے کی وجہ سے نیک بخت ہوئے۔

□□□

وَصَعَدُ وْافِي مَعَارِجِ الحقِّ بالتحقيقِ وَ بَعْدُ

ترجمه: اور حق کی تمام سیڑھیوں پر تحقیق کے ساتھ چڑھے اور حمد وصلوٰۃ کے بعد۔

قَوْلُهٗ: وَصَعَدُ وْافِى مَعَارِجِ الْحَقِّ يَعْنِىْ بَلَغُوْا اَقْصٰى مَرَاتِبِ الْحَقِّ فَاِنَّ الصُّعُوْدَ عَلٰى جَمِيْعِ مَرَاتِبِهٖ يَسْتَلْزِمُ ذَالِكَ **قَوْلُهٗ** بَالتَّحْقِيْقِ ظَرْفٌ لَغْوٌ مُتَعَلِّقٌ بِصَعَدُ وْاكَمَامَرَّاَوْ مُسْتَقَرٌّ خَبَرُ مُبْتَدَاءٍ مَحْذُوْفٍ اَىْ هٰذَا الْحُكْمُ مُتَلَبِّسٌ بِالتَّحْقِيْقِ اَىْ مُتَحَقَّقٌ **قَوْلُهٗ** وَ بَعْدُ هُوَمِنَ الْغَايَاتِ وَ لَهَا حَالَاتٌ ثَلٰثٍ لِاَنَّهَا اِمَّا اَنْ يُذْ كَرَ مَعَهَا الْمُضَافُ اِلَيْهِ اَوْلَا وَعَلٰى الثَّانِى اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ نَسِيًّا مَنْسِيًّا اَوْ مَنْوِ يًّا فَعَلٰى الْاَ وَّلَيْنِ مُعْرَبَةٌ وَعَلٰى الثَّالِثِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى الضَّمِّ۔

ترجمہ: ماتن کے قول ''و صعد وافی معارج الحق'' یعنی وہ لوگ مراتب حق کے منتھیٰ کو پہونچ گئے کیونکہ حق کے تمام مراتب پر چڑھنا منتھیٰ میں پہونچنے کو مستلزم ہے۔ ماتن کے قول '' بالتحقیق '' ظرف لغو ہے جو متعلق ہے '' صعد وا '' سے جیسا کہ گزرا، یا ظرف مستقر ہے جو مبتدا محذوف کی خبر ہے اور تقدیری عبارت ہے ''ھٰذاالحکم متلبس بالتحقیق ای متحقق '' ماتن کے قول ''بعدُ'' ظروف زمانیہ میں سے ہے، اور ظروف زمانیہ کی تین حالتیں ہیں اس لئے کہ اس کے ساتھ اس کا مضاف الیہ مذکور ہوگا یا نہیں دوسری تقدیر پر آیا مضاف الیہ نسیاً منسیاً ہوگا یا منوی پہلی دونوں تقدیروں (جب مضاف الیہ مذکور ہو یا محذوف نسیاً منسیاً ہو) پر وہ معرب ہوگا اور تیسری تقدیر (جب مضاف الیہ محذوف منوی ہو) پر مبنی علی الضم ہوگا۔

قولہ: یعنی بلغوا اقصیٰ ... الخ: شارح نے '' بلغوا '' سے '' صعد وا '' کے معنیٰ لغوی کو بتایا ہے یعنی '' صعد وا '' کا لغوی معنیٰ ہے بلغوا (یعنی پہونچے)
قاعدہ: جب جمع کی اضافت کسی اسم کی طرف کی جائے تو استغراق کا فائدہ دیتا ہے جیسے: ''قضیت صلوٰۃ الجمعۃ فی مساجد جبل فور'' اس مثال میں مساجد جمع کی اضافت کی گئی ہے جبل پور کی طرف لہٰذا معنیٰ یہ ہوگا کہ جبلپور کی تمام مسجدوں میں جمعہ کی نماز ادا کی گئی۔

اب آیئے ذرا دیکھتے ہیں کہ شارح کیا کہنا چاہتے ہیں، چنانچہ شارح نے ''معارج الحق'' کی تفسیر '' اقصیٰ مراتب الحق'' سے کر کے اسی مذکورہ بالا قاعدہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ وہ اس طور پر کہ اس قاعدہ کے مطابق ''معارج الحق''

کا معنی ہوگا حق کے تمام زینے اور حق کے تمام زینوں پر چڑھنا حق کے انتہائی زینے اور منتھیٰ تک پہونچنے کو مستلزم ہے۔

حاصل یہ ہے کہ یہاں ملزوم یعنی ''**صعدوا**'' کو ذکر کرکے لازم یعنی بلوغ مراد لیا ہے اور یہ استعمال شائع اور ذائع ہے۔

قوله: ظرف لغو... الخ: بالتحقیق جار مجرور اگر ''**صعدوا**'' کے متعلق ہو تو ظرف لغو ہوگا کیونکہ جس ظرف کا عامل ظاہر و موجود ہو اس کو ظرف لغو کہتے ہیں۔ اور اگر اس کا عامل محذوف مانا جائے اور اس کو مبتدا محذوف کی خبر بنایا جائے تو اس صورت میں یہ ظرف مستقر ہوگا کیونکہ جس ظرف کا عامل محذوف ہو اسے ظرفِ مستقر کہتے ہیں اور یہاں ایسا ہی ہے کہ اس کا عامل **متلبس** محذوف ہے اور وہ اپنے ظرف مستقر سے مل کر **ھٰذا الحکم** مبتدا محذوف کی خبر ہے لہٰذا تقدیری عبارت یوں ہوگی: ''**ھٰذا الحکم متلبس بالتحقیق ای متحقق**'' یعنی یہ حکم حقیقی ہے۔

قوله: من الغایات ولها حالات ثلث... الخ: اس عبارت میں شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بعد ظروف زمانیہ میں سے ہے اور وہ **لازم الاضافة** ہے۔ اس کا معرب و مبنی ہونا اس کے مضاف الیہ کے اعتبار سے ہے۔

اس کی **تفصیل** یہ ہے بعد کا مضاف الیہ مذکور ہوگا یا محذوف اگر محذوف ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ محذوف نسیا منسیا ہوگا یا محذوف منوی پہلی دونوں صورتوں (مضاف الیہ مذکور یا مضاف الیہ محذوف نسیا منسیا) میں بعد معرب ہوگا اور تیسری صورت (مضاف الیہ محذوف منوی) میں بعد **مبنی علی الضم** ہوگا۔ یہاں تیسری صورت ہے اس لئے **مبنی علی الضم** ہے اس کی تقدیری عبارت یہ ہے: "**بعد الحمد والصلوٰة**"

فَهٰذَا غَايَةُ تَهْذِيْبِ الْكَلَامِ فِى تَحْرِيْرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ

ترجمہ: تو یہ کتاب نہایت پاکیزہ کلام ہے۔علم منطق اورکلام کے بیان میں۔

قَوْلُهٗ: فَهٰذَا اَلْفَاءُ اِمَّا عَلٰى تَوَهُّمِ اَمَّا اَوْعَلٰى تَقْدِيْرِ هَا فِى نَظْمِ الْكَلَامِ وَهٰذَا اِشَارَةٌ اِلَى الْمُرَتَّبِ الْحَاضِرِ فِى الذِّهْنِ مِنَ الْمَعَانِى الْمَخْصُوْصَةِ الْمُعَبَّرَةِ عَنْهَا بِالْاَلْفَاظِ الْمَخْصُوْصَةِ اَوْ تِلْكَ الْاَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَعَانِى الْمَخْصُوْصَةِ سَوَاءٌ كَانَ وَضْعُ الدِّيْبَاجَةِ قَبْلَ التَّصْنِيْفِ اَوْ بَعْدَهٗ اِذْلَا وَجُوْدَ لِلْاَلْفَاظِ الْمَرَتَّبَةِ وَلَا لِلْمَعَانِى اَيْضاًفِى الْخَارِجِ فَاِنْ كَانَتِ الْاِشَارَةُ اِلَى الْاَلْفَاظِ فَالْمُرَادُ بِالْكَلَامِ اَلْكَلَامُ اللَّفْظِىُّ وَاِنْ كَانَتْ اِلَى الْمَعَانِى فَالْمُرَادُ بِهٖ اَلْكَلَامُ النَّفْسِىُّ اَلَّذِىْ يَدُلُّ عَلَيْهِ اَلْكَلَامُ اللَّفْظِىُّ ۔

ترجمہ: ’’فا‘‘ نظمِ کلام میں آیا ’’اَماَّ‘‘ کےتوہّم کی بناپر ہے یا ’’اَماَّ‘‘ کے مقدر ماننے کی تقدیر پر ہےاورلفظ ’’ھٰذا‘‘ سےاس مرتب کی طرف اشارہ ہے جو ذہن میں معانی مخصوصہ حاضر ہیں۔جن کی تعبیر الفاظ مخصوصہ سے کی جاتی ہے۔ یا ان الفاظ کی طرف اشارہ ہے جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں خواہ دیباچہ کی وضع تصنیف سے پہلے ہو یا اس کے بعد اس لئے کہ خارج میں نہ تو الفاظ مرتبہ کا وجود ہے اور نہ ہی معانی مرتبہ کا پس اگر ’’ھٰذا‘‘ سے الفاظ کی طرف اشارہ ہےتو کلام سے مراد کلام لفظی ہےاوراگر معانی کی طرف اشارہ ہےتو کلام سے مراد کلامِ نفسی ہے جس پر کلامِ لفظی دلالت کرتا ہے۔

قوله: الفاء اما علیٰ تو هم اما... الخ: " **فا** " کے لانے کی شارح نے دو وجہ بیان کی ہے:

اول: ''اَمَّا'' وہمیہ کی بنا پر یعنی مصنف کو وہم ہوا کہ میں نے ''**بعد**'' کے بعد ''اَمَّا'' ذکر کرلیا ہوگا۔ اور یہ وہم اس لئے ہوا کہ مصنفین کی عادت ہے کہ جب وہ حمد وصلوٰۃ کے بعد لفظ ''**بعد**'' ذکر کرتے ہیں تو ساتھ میں ''اَمَّا'' کو بھی ذکر کرتے ہیں لہٰذا مصنف کو وہم ہوا کہ میں نے بھی ''اَمَّا'' ذکر کرلیا ہوگا اس لئے اس کے جواب میں " **فا** " لائے۔ یہ قول سید شریف جرجانی کا ہے۔

دوسری وجہ کی بنیاد ایک ضابطہ پر ہے اور وہ ضابطہ یہ ہے: " **المقدر کالملفوظ** " یعنی مقدر مثل ملفوظ کے ہوتا ہے۔ چنانچہ مصنف نے اس جگہ ''اَمَّا'' مقدر مانا۔ اور جب مذکورہ ضابطہ کے مطابق مقدر مثل ملفوظ ہوتا ہے تو ''اَمَّا'' مقدرہ ''اَمَّا'' ملفوظہ کے مثل ہوا اور جب ''اَمَّا'' ملفوظ ہوتا ہے تو اس کے جواب میں " **فا** " لاتے ہیں اس لئے ''اَمَّا'' مقدر کے ساتھ بھی ملفوظ جیسا معاملہ کیا گیا، اور اس کے جواب میں " **فا** " لے آئے۔

توهّم اما اور تقدیر اما کے درمیان فرق:

توهم اَما کا مطلب یہ ہے کہ عقل بواسطہ **وهم** یہ حکم لگائے کہ ''اَمَّا'' کلام میں مذکور ہے چونکہ ایسے مقام میں مصنفین جب ''**بعد**'' کا ذکر کرتے ہیں تو اس کے ساتھ ''اَمَّا'' بھی مذکور ہوتا ہے۔ اس صورت میں ''اَمَّا'' واقعۃً مذکور نہ ہوا تو اس کے مذکور ہونے کا حکم بھی واقع کے مطابق نہ ہوا اور حکم کے واقع کے مطابق نہ ہونے کو کذب کہتے ہیں لہٰذا یہ کذب ہوا۔

اور تقدیر اَمّاَ کا مطلب یہ ہے کہ قاعدۂ مذکورہ کے مطابق ''اَماَّ '' کو احکام میں کالمذکور مانا جائے اور جب مذکور کے مثل مانا جائیگا تو حکم بھی واقع کے مطابق ہوگا اور اس کا نام صدق ہے لہٰذا یہ صدق ہوگا۔ **فافهم**

مذکورہ دونوں وجہ ضعیف ہیں۔ اول تو اس لئے کہ نحویوں نے **اما وهميه** کا اعتبار نہیں کیا، کیوں کہ یہ محض وہم ہے۔ اس لئے اس کے قائل سوائے سید شریف جرجانی کے کوئی نہیں نیز اس لئے بھی ضعیف ہے کہ یہ کیسے مان لیا جائے کہ مصنف کو'' اَماَّ '' کے ذکر کرنے کا وہم ہوگیا جبکہ '' **بعد** '' کے فوراً بعد '' **فا** '' لا رہے ہیں پس اگر '' **بعد** '' کے پہلے ''اَماَّ '' ہوتا تو نظر کے سامنے ہوتا اور یقینی ہوتا نہ کہ وہمی اور دوسری وجہ اس لئے ضعیف ہے کہ نحویوں نے لکھا ہے کہ ''اَمـــاَّ '' اس وقت مقدر مانا جاتا ہے جب اس کے بعد آنے والی '' **فا** '' کے بعد امر یا نہی کا صیغہ ہو، اور یہ شرط یہاں نہیں پائی جاتی۔

اقول: جب شارح کی بیان کردہ دونوں وجہ ضعیف ہیں تو صحیح یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ یہ **فا جزائیه** ہی نہیں کہ اس کے لئے **امّا شرطیه** کی ضرورت ہو اور پھر اس کے مذکور ہونے کا وہم یا اسے مقدر ماننے کی حاجت پیش آئے بلکہ **فا تفسیر یه** ہے اور اسی کو بعض حضرات نے راجح قرار دیا ہے۔

قوله: وهـذا اشارة الى المرتب الحاضر... الخ: اس عبارت میں شارح نے ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ ''هٰـــــذا'' میں ''ہا'' حرف تنبیہ ہے اور ''ذا'' اسم اشارہ ہے۔ اور اسم اشارہ کی وضع **مشـــار اليـه محسوس موجود فى الخارج** کی تعین کے لئے ہوئی ہے۔ اور یہاں پر ''ذا'' اسم اشارہ کا مشار الیہ

کتاب کوقرار دیا گیا ہےاور کتاب سے کیا مراد ہےاس میں سات احتمالات ہیں:

(۱) الفاظ مرتبہ

(۲) یا معانی مرتبہ

(۳) یا نقوش مرتبہ

(۴) یا الفاظ مرتبہ ومعانی مرتبہ کا مجموعہ

(۵) یا الفاظ مرتبہ ونقوش مرتبہ کا مجموعہ

(۶) یا معانی مرتبہ ونقوش مرتبہ کا مجموعہ

(۷) یا الفاظ مرتبہ ومعانی مرتبہ ونقوش مرتبہ کا مجموعہ

اور یہ ساتوں احتمالات باطل ہیں اول تو اس لئے کہ الفاظ مرتبہ چند الفاظ کے مجموعہ کا نام ہےاور ایک شخص سے ایک ساتھ چند الفاظ کا وجود محال ہے لہٰذا ''ھٰذا'' کا مشارِ الیہ پہلا (الفاظ مرتبہ) نہیں ہوسکتا لیکن دوسرا اس لئے کہ وہ معانی مرتبہ ہیں اور معانی مرتبہ امور عقلیہ ہیں اور امور عقلیہ ''ذا'' کا مشار الیہ نہیں ہو سکتے کیونکہ مشار الیہ کے لئے **موجود فی الخارج** ہونا ضروری اور امور عقلیہ کا خارج میں وجود نہیں۔لیکن تیسرا اس لئے کہ نقوش مرتبہ کو اگر چہ کتاب کہا جاتا ہے لیکن وہ حقیقۃً کتاب نہیں کہ وہ تدوین کے قصد سے خارج ہیں کیونکہ ان سے نہ نفع بالذات ہوتا ہے اور نہ بالعرض۔لیکن اخیر کے چاروں اس لئے باطل ہیں کہ یہ پہلے تینوں کا مجموعہ ہے اور جب پہلے کے تینوں انفرادی طور پر باطل ہوگئے تو اجتماعی طور پر بھی باطل ہو جائیں گے چونکہ ابطال جز ابطال کل کو **مستلزم** ہوتا ہے۔اور جب کتاب کی مراد پر یہ سات احتمالات تھے اور ساتوں باطل ہوگئے تو کتاب کو مشار الیہ بنانا بھی باطل کیونکہ جس

سے باطل لازم آئے وہ خود باطل ہوتا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ''ذا'' کی وضع اگر چہ **مشار الیہ محسوس موجود فی الخارج** کے لئے ہوئی ہے لیکن کبھی معقول کو محسوس کی منزل میں اتار کر مجازاً **موجود فی الذہن** کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور یہاں پر ''ذا'' سے اشارہ اس امر کی طرف ہے جو مرتب **حاضر فی الذہن** ہے خواہ وہ ان امور معنویہ میں سے ہو جن کی تعبیر امور لفظیہ سے کی جاتی ہے یا ان امور لفظیہ میں سے ہو جن کی دلالت امور معنویہ پر ہوتی ہے۔

اعتراض: مذکورہ جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب ''ذا'' کا مشار الیہ کتاب ہے اور کتاب کی مراد پر سات احتمالات تھے جیسا کہ مذکور ہوا تو پھر شارح نے جواب میں دو (الفاظ مرتبہ ومعانی مرتبہ) ہی پر کیوں انحصار کر دیا؟

جواب: اس لئے کہ ''ذا'' کا محمول ''**غایۃ تہذیب الکلام**'' ہے اور حمل کے لئے ضروری ہے کہ موضوع ومحمول وجود میں متحد ہوں۔ اور اس جگہ دونوں متحد تب ہو سکتے ہیں جبکہ ''ذا'' سے اشارہ الفاظ مرتبہ یا معانی مرتبہ کی طرف ہو، کیونکہ محمول میں لفظ کلام مذکور ہے اور کلام کی دو قسمیں ہیں:

(۱) کلام لفظی (۲) اور دوسری کلام نفسی

اور **کلام لفظی** وہ ہے جس کا انسان تلفظ کرے، اور کلام نفسی وہ ہے جس کا انسان تصور کرے جیسے ''**محمد خاتم النبین**'' کا تصور کلام نفسی ہے اور اس کا تلفظ کلام لفظی ہے، لہٰذا محمول میں ذکر کردہ کلام سے اگر کلام لفظی مراد ہو تو موضوع میں ''ذا'' سے الفاظ مرتبہ کی طرف اشارہ ہوگا، اور اگر محمول میں کلام سے کلام نفسی مراد ہو تو موضوع

میں ''ذا'' سے معانی مرتبہ کی طرف اشارہ ہوگا تب ہی موضوع ومحمول کے درمیان اتحاد باقی رہے گا ورنہ فوت ہو جائے گا، اسی لئے شارح نے جواب میں انہی دونوں احتمال پر انحصار کیا۔

قوله: سواء كان وضع الديباجة... الخ: ''ذا'' کے مشار الیہ کے سلسلے میں جو اعتراض ہوا تھا اور شارح نے ''**هٰذا اشارة الىٰ المرتب الحاضر... الخ**'' سے اس کا جواب دیا تھا جس کا مطلب یہ تھا کہ کبھی مجازاً غیر محسوس غیر موجود فی الخارج کو محسوس موجود فی الخارج کی منزل میں اتار کر ''ذا'' کا مشار الیہ بنا دیا جاتا ہے یہاں پر اسی مجاز کا ارتکاب کیا گیا ہے۔ شارح کے اسی جواب پر ایک دوسرا اعتراض وارد ہو رہا تھا جس کا جواب انہوں نے ''**سواءٌ كان وضع الديباجة... الخ**'' سے دیا ہے۔

لیکن اعتراض کی تقدیر اور جواب کی تفصیل سے پہلے ایک تمہیدی گفتگو ملاحظہ فرمائیں خطبہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) خطبۂ ابتدائیہ (۲) خطبہ الحاقیہ

ابتدائیہ وہ خطبہ ہے: جو کتاب لکھنے سے پہلے لکھا جائے

الحاقیہ وہ خطبہ ہے: جو کتاب لکھنے کے بعد لکھا جائے۔

اب اعتراض کی تقدیر ملاحظہ ہو معترض کہنا چاہتا ہے کہ اگر اس کتاب کا خطبہ خطبۂ ابتدائیہ ہے تب تو ہمیں تسلیم ہے کہ اس صورت میں ''ذا'' کا مشار الیہ خواہ الفاظ ہوں یا معانی مجازاً ہی ہوں گے کیونکہ ابھی کتاب لکھی نہیں گئی ہے جس کی وجہ سے خارج میں نہ تو معانی کا وجود ہے اور نہ ہی الفاظ کا، لیکن اگر خطبہ سے خطبۂ الحاقیہ مراد ہو تو ہمیں یہ تسلیم نہیں کیونکہ اس تقدیر پر کتاب پہلے لکھی جا چکی ہوگی اور خارج میں

الفاظ محسوس وموجود ہوں گے لہٰذا الفاظِ مرتبہ حقیقۃً ''ذا'' کا مشارٌ الیہ ہونگے نہ کہ مجازاً۔

جواب کا ماحصل یہ ہے کہ خواہ خطبہَ ابتدائیہ ہو یا الحاقیہ دونوں صورتوں میں مجاز ہی ہوگا چونکہ دونوں ہی صورت میں نہ تو معانی خارج میں موجود ہوں گے اور نہ ہی الفاظ بلکہ خطبہ الحاقیہ کی صورت میں صرف نقوش موجود ہوں گے۔لیکن وہ مشارالیہ نہیں بن سکتے۔کیوں کہ'' ھٰذا'' کے بعد کلام کا لفظ آرہا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس جگہ مشارالیہ وہی ہوسکتا ہے جسے کلام کہا جاتا ہو اور ماقبل میں معلوم ہو چکا کہ کلام کی دو ہی قسمیں ہیں (۱) لفظی یعنی الفاظ مرتبہ (۲) نفسی یعنی معانی مرتبہ اور نقوش نہ تو الفاظ مرتبہ ہیں اور نہ ہی معانی مرتبہ۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہر صورت میں خواہ خطبہ ابتدائیہ ہو یا الحاقیہ الفاظ مرتبہ مراد ہوں یا معانی مرتبہ عدم وجود فی الخارج کی وجہ سے مشارالیہ مجازا ہی ہوگا حقیقۃ نہیں ہو سکتا۔

□□□

قَوْلُہٗ: غَایَۃُ تَھْذِیْبِ الْکَلَامِ حَمْلُہٗ عَلیٰ ھٰذَا اِمَّا بِنَاءً عَلیٰ الْمُبَالَغَۃِ نَحْوُ زَیْدٌ عَدْلٌ اَوْ بِنَاءً عَلیٰ اَنَّ التَّقْدِیْرَ ھٰذَا کَلَامٌ مُھَذَّبٌ غَایَۃَ التَّھْذِیْبِ فَحُذِفَ الْخَبَرُ وَاُقِیْمَ الْمَفْعُوْلُ الْمُطْلَقُ مَقَامَہٗ وَاُعْرِبَ بِاِعْرَابِہٖ عَلیٰ طَرِیْقِ مَجَازِ الْحَذْفِ۔

ترجمہ: ماتن کے قول ''غایۃ تہذیب الکلام'' ''ھٰذا'' پر غایۃ تہذیب الکلام کا حمل آیا ''زیدٌ عدلٌ'' کی طرح مبالغہ کے طور پر ہے۔یا اس طور پر ہے

کہ تقدیری عبارت ''هٰذا کلام مهذب غایة التذیب'' ہے پس خبر (کلامٌ مهذب) کو حذف کر کے مفعول مطلق (غـایة التهذیـب) کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے اور اس کو مجاز حذف کے طریقہ پر خبر کا اعراب دے دیا گیا ہے۔

قوله: حـمـلهٗ علیٰ هٰذا اما بناء... الخ: اس جگہ شارح نے متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کے دو جواب ذکر کیے ہیں جواب کی تفصیل سے پہلے آیئے ہم اپنا پرانا سبق دہراتے ہیں آپ کو یاد ہوگا ''عـلـیٰ مـن ارسلهٗ هدی'' کی تشریح کے موقع سے ہم نے آپ کو دو ضابطے بتائے تھے:

''ایک یہ کہ خبر مبتدا پر محمول ہوتی ہے اور دوسرا یہ کہ مصدر وصف
محض ہوا کرتا ہے اور وصف محض کا حمل ذات پر درست نہیں
لہٰذا مصدر کا حمل بھی ذات پر درست نہیں''

اب اعتراض کی تفصیل یوں ہے کہ اس سے پہلے ''هٰــذا'' ہے اور وہ مبتدا ہے اور ''غـایة تهذیب الکلام'' خبر ہے تو پہلے ضابطے کے مطابق ''غایة تهذیب الکلام'' ''هٰذا'' پر محمول ہوگا۔ اور دوسرے ضابطے کے مطابق یہ حمل صحیح نہیں چونکہ ''ذا'' اسم اشارہ کا مشار الیہ جیسا کہ گزرا کتاب ہے اور کتاب سے مراد خواہ الفاظ مرتبہ ہوں خواہ معانی مرتبہ، کلام ہے اس کی تفصیل بھی گزر چکی ہے اور کلام ذات ہے۔ اور خبر میں ''تهذیب'' مصدر ہے اور مصدر کے وصف محض ہونے کی وجہ سے ذات پر حمل درست نہیں ہوتا۔ شارح نے اسی اعتراض کا دو جواب دیا ہے ایک تو یہ ہے کہ یہ حمل بطور مبالغہ کے ہے، جس طرح ''زیـدٌ عدلٌ'' میں عدل کا حمل ''زیدٌ'' پر مبالغۃً ہو رہا ہے اور ''بناءً علی ان التقدیر اً...لخ'' سے دوسرا جواب ہے، اس دوسرے

جواب کی تفصیل سے پہلے نحویوں کی ایک اصطلاح یاد کیجئے:

نحویوں کی ایک اصطلاح ہے: مجاز حذف اور وہ یہ ہے کہ ایک لفظ کو حذف کر کے دوسرے لفظ کو اس کے قائم مقام کر دیا جائے اور محذوف کا اعراب قائم مقام کو دے دیا جائے، دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ''ھٰذا'' کی خبر '' تھذیب'' نہیں بلکہ ''مھذب'' ہے جو کہ عبارت میں محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے ''ھٰذا کلام مھذب غایۃ التذیب '' پس ''مھذب'' کو حذف کر کے مفعول مطلق ''غایۃ التھذیب '' کو اس کی جگہ پہ رکھ دیا گیا اور جو اعراب ''مھذب'' کا تھا (یعنی رفع)وہی مفعول مطلق (غایۃ التھذیب) کو دیا گیا پھر مفعول مطلق کے الف لام کو حذف کر کے کلام کو اس کا مضاف الیہ بنا دیا گیا تا کہ مقصود کے تعین پر دلالت کرے پھر ''ھٰذا '' کے مشار الیہ (کلام) کو حذف کر دیا گیا اس لئے کہ وہ مفعول مطلق کے مضاف الیہ (کلام) سے حاصل ہے پس خبر کو حذف کر کے مفعول مطلق کو اس کی جگہ رکھ کر اس کو جو خبر کا اعراب یعنی رفع دیا گیا یہی مجاز حذف ہے۔ فافھم

□□□

قَوْلُہٗ: فِیْ تَحْرِیْرِ الْمَنْطِقِ وَ الْکَلَامِ لَمْ یَقُلْ فِیْ بَیَا نِھِمَا لِمَا فِیْ لَفْظِ التَّحْرِیْرِ مِنَ الْاِشَارَۃِ اِلیٰ اَنَّ ھٰذَا الْبَیَانَ خَالٍ عَنِ الْحَشْوِ وَالزَّوَائِدِ وَالْمَنْطِقُ اٰلَۃٌ قَانُوْنِیَّۃٌ تَعْصِمُ مُرَاعَا تُھَا الذِّھْنَ عَنِ الْخَطَاءِ فِی الْفِکْرِ وَالْکَلَامُ ھُوَ الْعِلْمُ الْبَاحِثُ عَنْ اَحْوَالِ الْمَبْدَاءِ وَالْمَعَادِ عَلیٰ نَھْجِ قَانُوْنِ الْاِسْلَامِ۔

ترجمہ: ماتن کا قول ''فی تحریر المنطق والکلام '' مصنف نے ''فی بیان المنطق والکلام'' اس لئے نہیں فرمایا کہ لفظ تحریر میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ

یہ بیان حشو وزوائد سے خالی ہے۔اور منطق وہ آلۂ قانونیہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطافی الفکر سے بچاتی ہے۔اور کلام وہ علم ہے جو قانونِ اسلام کے طریقہ پر مبداء و معاد(ذات وصفات باری تعالیٰ اور **بعث بعد الموت**)کے احوال سے بحث کرنے والا ہو۔

قولہ: لم یقل فی بیا نھما ... الخ: اس سے پہلے کہ اس عبارت کی تشریح کروں چند اصطلاحات کی تعریف معلوم کیجیے تا کہ عبارت کا مفہوم بآسانی سمجھ میں آجائے۔

تحریر: اس بیان کو کہتے ہیں جو حشو اور زوائد سے خالی ہو۔

حشو: وہ بیان جس میں زیادتی بلا فائدہ ہوتی ہے۔

زوائد: وہ بیان جس میں زیادتی ہوخواہ زیادتی میں فائدہ ہو یا نہ ہو۔

اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیے: مصنف نے ’’**فی تحریر المنطق والکلام**‘‘فرمایاہے۔اور’’**فی بیان المنطق والکلام**‘‘نہیں فرمایا،شارح اس کی وجہ بتا رہے ہیں کہ مصنف کا مقصد تھا اس امر کی طرف اشارہ کرنا کہ یہ بیان حشو و زوائد سے خالی اور پاک و صاف ہے ۔اور یہ بات لفظ تحریر ہی سے حاصل ہوسکتی تھی چونکہ تحریر کہتے ہیں اس بیان کو جو حشو و زوائد سے خالی ہو۔اور لفظ بیان سے یہ مقصد حاصل نہ ہوتا چونکہ بیان تو تحریر،حشو اور زوائد تینوں کو شامل ہے۔

قولہ: والمنطق اٰلة قانونیة ... الخ: ماتن نے علم منطق اور علم کلام کا ذکرفرمایا تھا اب شارح یہاں سے ایک بعد دیگر دونوں کی تعریف کررہے ہیں چنانچہ

فرماتے ہیں:

”والمطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فى الفكر“

یعنی منطق وہ آلۂ قانونیہ ہے جس کی رعایت ذہن کو فکر میں غلطی واقع ہونے سے بچاتی ہے۔

فوائد قیود: منطق کی تعریف میں ”قانونیۃ“ کی قید آلۂ صناعیہ سے احتراز کے لئے ہے مثلاً **نجار** (بڑھی) کے لئے ایک آلہ ہوتا ہے جس سے وہ لکڑی کاٹتا ہے لیکن اس کے آلہ کو منطق نہ کہا جائیگا۔ ”**تعصم**“ کے بعد ”**مراعاتها**“ کی قید لاکر بتایا کہ جو منطق کے قوانین کی رعایت نہ کرے ایسے شخص کی خطا فی الفکر سے حفاظت نہ ہوگی چونکہ منطق **فی نفسہٖ عاصم** (بچانے والی) نہیں ہے بلکہ عصمت کے لئے اس کے قوانین کی رعایت ضروری ہے۔ فی الفکر کی قید کے ذریعہ ان علوم سے احتراز ہے جن میں فکری غلطی سے حفاظت نہیں ہوتی بلکہ لفظی غلطی سے حفاظت ہوتی ہے جیسے علم نحو وغیرہ۔

قولہ: **الکلام:** شارح منطق کی تعریف سے فارغ ہوکر علم کلام کی تعریف کررہے ہیں، فرماتے ہیں:

”والكلام هو العلم الباحث عن احوال المبداء والمعاد علىٰ نهج القانون الاسلام“

یعنی علم کلام وہ علم ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے متعلق اور مرنے کے بعد زندہ ہونے اور حساب وکتاب کے بارے میں اسلامی قانون کے مطابق بحث کی جاتی ہے۔

قولہ: **علىٰ نهج القانو ن الاسلام :** علم کلام کی تعریف میں ”علىٰ نهج القانون الاسلام“ کی قید کے ذریعے حکمت کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ اس میں قانونِ فلسفہ کے مطابق

بحث ہوتی ہے۔

□□□

وَتَقْرِيْبِ الْمَرَامِ مِنَ تَقْرِيْرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ

ترجمہ: اور مقاصد یعنی عقائد اسلام کی تحقیق کو نہایت نزدیک کرنے والی ہے۔

قَوْلُهٗ: وَتَقْرِيْبِ الْمَرَامِ بالْجَرِّ عَطْفٌ عَلٰى التَّهْذِيْبِ اَیْ هٰذَا غَايَةُ تَقْرِيْبِ الْـمَقْصَدِ اِلٰى الطَّبَائِعِ وَالْاَ فْهَامِ وَالْحَمَلُ عَلٰى طَرِيْقِ الْمُبَالَغَةِ اَوْ التَّقْدِيْرِ هٰذَا مُقَرَّبٌ غَايَةَ التَّقْرِيْبِ .

ترجمہ: ماتن کے قول ’’تقریب المرام ‘‘جر کے ساتھ ’’ تھذیب‘‘ پر عطف ہے یعنی ’’ھٰذا غایة تقریب المقصد الیٰ الطبائع والا فھام‘‘ اور ’’ھٰذا ‘‘ پر’’ تقریب المرام‘‘ کا حمل مبالغہ کے طور پر ہے، یا ’’ھٰذا مقرب غایة التقریب ‘‘ کی تقدیر پر ہے۔

قولہ: بالجر عطف علیٰ التھذیب: ’’تقریب‘‘ میں اعراب کے اعتبار سے دو احتمال تھا:

(۱)مرفوع (۲)مجرور

مرفوع اس لئے کہ اس کا عطف غایة پر ہو اور غایة خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے تو ’’تقریب‘‘ بھی مرفوع ہوگا چونکہ معطوف اعراب میں معطوف علیہ کے تابع ہوتا ہے۔لیکن یہ مرفوع والا احتمال، احتمالِ ضعیف تھا اس لئے کہ اس تقدیر پر کلام زیادتِ حسن پر دال نہیں ہے چونکہ تقدیری عبارت ہوگی ’’ھٰذا تقریب المرام‘‘

جس کا مطلب ہے کہ یہ مقصدوں کو قریب کرنے والی ہے۔ برخلاف مجرور کے کہ اس صورت میں تقدیری عبارت ہوگی ''**ھٰذا غایة تقریب المرام**'' جس کا معنیٰ ہوگا، یہ مقاصد کو نہایت ہی نزدیک کرنے والی ہے، اسی ضعف کی وجہ سے شارح نے احتمالِ ثانی (مجرور) کو ترجیح دیتے ہوئے ''**بالجر**... الخ'' فرمایا۔ پھر مجرور ہونے کی بھی دو صورت تھی ایک تو یہ کہ ''**تقریب**'' کا عطف تحریر پر ہو اور تحریر مجرور ہے کیونکہ وہ لفظ ''**فی**'' کا مدخول ہے لہٰذا ''**تقریب**'' بھی مجرور ہوگی پس تقدیر عبارت یہ ہوگی ''**فی تقریب المرام**'' اور دوسری صورت یہ کہ تقریب کا عطف ''**تھذیب**'' پر ہو اور ''**تھذیب**'' مجرور ہے کیونکہ وہ مضاف الیہ ہے۔ لہٰذا ''**تقریب**'' بھی مجرور ہوگی اور تقدیر عبارت ہوگی ''**ھٰذا غایة تقریب المرام**''۔

لیکن پہلی صورت (تحریر پر عطف ہونا) ضعیف تھی چونکہ اس صورت میں اس پر لفظ ''**فی**'' داخل ہوتا ہے حالانکہ ''**فی**'' اس پر داخل ہوتا ہے جو ظرف زمان یا مکان بننے کی صلاحیت رکھ سکے اور ''**تقریب**'' نہ ظرف زمان بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور نہ مکان بننے کی اس لئے شارح نے مجرور کی دوسری صورت (''**تھذیب**'' پر عطف ہونے) کو ترجیح دیتے ہوئے فرمایا:

''**بالجر عطف علیٰ التھذیب**''

قوله: الیٰ الطبائع والا فھام: یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ تقریب تو مصدر متعدی بدو مفعول ہے حالانکہ یہاں اس کا ایک ہی مفعول ہے اور وہ ''**مرام**'' ہے جس کا معنیٰ مقصد ہے۔ شارح نے ''**الیٰ الطبائع والا فھام**'' سے اسی مذکورہ سوال کا جواب دیا کہ اس کا مفعول ثانی ''**الطبائع والا فھام**''

محذوف ہے جس کی طرف ''تــقــریــب''بواسطہ ''الـی'' متعدی ہے۔لہٰذا تقدیری عبارت یوں ہوگی: ''ھٰـذا غایة تقریب المرام (ای المقصد) الیٰ الطبائع والا فهام'' . فافهم

قـولہ: والـحـمـل عـلـیٰ طریق المبالغة... الخ: اس میں بھی وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جو''ھٰـذا غـایة تهـذیـب الکلام '' پر وارد ہوا تھا کہ''ھٰذا'' مبتداء ہے اور''تـقریب'' مصدر ہے اور مصدر کا حمل جائز نہیں حالانکہ خبر ہونے کی وجہ سے اس کا حمل''ھٰــذا'' پر ہو رہا ہے۔ جو جواب وہاں دیا تھا وہی جواب یہاں بھی دے رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ مبالغۃً حمل کر دیا گیا ہے، یا''ھٰذا'' کی خبر''تقریب'' نہیں بلکہ '' مقرب '' محذوف ہے۔اور ''غـایة تقریب المرام'' '' مقرب '' کا مفعول مطلق ہے تقدیری عبارت یہ ہے:

''ھٰذا مقرب غایة تقریب المرام''

''مقرب '' خبر کو حذف کر کے غـایة تقریب المرام مفعول مطلق کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

□□□

قَوْلُہٗ: مِـنْ تَقْرِیْرِ عَقَائِدِ الْاِسْلَامِ : بَیَـانٌ لِلْمَرَامِ وَالْاِ ضَافَةُ فِیْ عَقَائِدِ الْاِسْلَامِ بَیَانِیَّةٌ اِنْ کَا نَ الْاِسْلَامُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِ الْاِعْتِقَادَاتِ وَاِنْ کَـا نَ عِبَـارَ ةً عَنْ مَجْمُوْ عِ الْاِقْرَارِ بِاللِّسَانِ وَالتَّصْدِیْقِ بِالْجنَانِ وَالْعَمَلِ بِالْاَ رْکَانِ اَوْ کَانَ عِبَارَةً عَنْ مُجَرَّدِالْاِ قْرَارِ بِاللِّسَانِ فَالْاِ ضَافَةُ لَا مِیَّةٌ ۔

ترجمہ: ماتن کے قول من تقریر عقائد الاسلام میں لفظ'' من'' مرام کا بیان

ہے اور ''**عقائد اسلام**''، میں اضافت بیانیہ ہے اگر'' **اسلام**'' سے مراد نفس اعتقاد ہو، اوراگر'' **اسلام**'' سے مراد **اقرار باللسان**، **تصدیق بالجنان** اور **عمل بالارکان** کا مجموعہ ہو یا محض **اقرار باللسان** ہو تو اضافت لامیہ ہے۔

قوله: بیان للمرام... الخ: اس کی تشریح سے قبل چند تمہیدی کلمات ملاحظہ فرمائیں:

اضافت بیانیہ: وہ اضافت ہے جس میں مضاف الیہ مضاف کا بیان واقع ہو۔ خواہ ان دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہو یا عام وخاص من وجہ کی۔

اضافت لامیہ: وہ اضافت ہے جس میں جز کی اضافت کل کی طرف یا مبائن کی اضافت مبائن کی طرف کی گئی ہو۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ''**من تقریر عقائد الاسلام**''مرام کا بیان ہے یعنی عقائد اسلام کی تقریر و تحقیق ہی مرام ومقاصد ہے۔ متن میں اسلام کی طرف ''**عقائد**'' کی اضافت کی گئی ہے۔ یہ اضافت کیسی ہے؟ چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ اگر'' **اسلام**'' نفس اعتقاد کا نام ہے جیسا کہ اکثر ائمہ کا مذہب ہے، تو ''**عقائد**'' کی اضافت ''**اسلام**'' کی طرف بیانیہ ہو گی چونکہ اس صورت میں مضاف الیہ (**اسلام**) مضاف (**عقائد**) کا بیان واقع ہوگا، اوراگر''**اسلام**'' نام ہو **اقرار باللسان** ، **تصدیق بالجنان** اور **عمل بالارکان** کے مجموعہ کا جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے، یا اسلام صرف **اقرار باللسان** کا نام ہو جیسا کہ کرامیہ کا مذہب ہے تو ان دونوں صورتوں میں ''**عقائد**'' کی اضافت اسلام کی طرف لامیہ ہوگی، کیونکہ معتزلہ کے مذہب کے مطابق'' **اسلام**''نام ہے

تصدیق بالجنان ، اقرار باللسان اور عمل بالا رکان کے مجموعہ کا لہٰذا ''اسلام'' جومضاف الیہ ہے کل ہوا۔اوراسی تصدیق بالجنان کوعقیدہ کہتے ہیں تو عقائداسلام کے اجزائے ثلاثہ میں سے ایک جز ہوالہٰذاجز کی اضافت کل کی طرف ہوئی۔

اورکرامیہ کے مذہب کے مطابق اسلام صرف اقرار باللسان کا نام ہے اس لئے'' عقائد'' اور ''اسلام'' دونوں ایک دوسرے کے مبائن ہوئے۔اورجز کی اضافت کل کی طرف ہو یا مبائن کی اضافت مبائن کی طرف ہوتو اضافت لامیہ ہوتی ہے لہٰذا'' عقائد'' کی اضافت ''اسلام'' کی طرف لامیہ ہوئی۔

□□□

جَعَلْتُهٗ تَبْصِرَةً لِمَنْ حَاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَی الاِ فُهَامِ وَتَذْكِرَةً لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يَتَذَكَّرَ مِنْ ذَوِی الْاَفُهَامِ

ترجمہ: میں نے اس کتاب کواس کے لئے تبصرہ بنایا جوغیر سے سمجھنے کے وقت تبصّر کا قصد کرے اوراس کے لئے تذکرہ بنایا جوتذکر کا ارادہ کرے درانحالیکہ وہ معلمین سے ہو۔

قَوْلُهٗ: جَعَلْتُهٗ تَبْصِرَةً اَیْ مُبَصِّرًا وَيَحْتَمِلُ التَّجَوُّزَ فِی الْاِسْنَادِ وَكَذَا قَوْلُهٗ تَذْكِرَةً **قَوْلُهٗ** لَدَی الْاِفْهَامِ بِالْكَسْرِ اَیْ تَفْهِيْمُ الْغَيْرِ اِيَّاهُ اَوْ تَفْهِيْمُهٗ لِلْغَيْرِ وَالْاَوَّلُ لِلْمُتَعَلِّمِ وَالثَّانِیْ لِلْمُعَلِّمُ ۔

ترجمہ: ماتن کاقول'' جعلتهٗ تبصرة تبصرةً بمعنی مبصرا '' ہے اور''تجوزفی الاسناد'' کابھی احتمال رکھتا ہے۔اوریہی حال مصنف کےقول'' تذکرة ''کاہے۔ماتن

کے قول ''لدی الافھام ''افھام کسرہ کے ساتھ ہے یعنی ''تفھیم الغیر ایاہ یا تفھیمہ للغیر'' (غیر کا سمجھانا اس کو یا اس کا سمجھانا غیر کو) پہلا معنیٰ متعلم کے لئے ہے اور دوسرا معنیٰ معلم کے لئے۔

قولہ: ای مبصرا: ماتن کے قول ''جعلتہٗ تبصرۃً'' پر اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ ''جعل'' فعل متعدی بدو مفعول ہے اور اس جگہ اس کا مفعول اول ''ھا'' ضمیر منصوب ہے جس کا مرجع ذات کتاب ہے اور ''تبصرۃ'' مفعول ثانی ہے حالانکہ اس کے اندر مفعول ثانی بننے کی صلاحیت نہیں چونکہ مفعول ثانی مفعول اول پر محمول ہوتا ہے تو مصدر کا حمل ذات پر لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔شارح نے ''مبصرا'' کہہ کر اسی اعتراض کا جواب دیا کہ ''تبصرۃ'' مصدر کے معنیٰ میں رہتے ہوئے مفعول ثانی نہیں بلکہ وہ ''مبصرا'' اسم فاعل کے معنیٰ میں ہو کر مفعول ثانی ہے۔لہٰذا مصدر کا حمل ذات پر لازم نہیں آئیگا۔

قولہ: ویحتمل التجوز فی الاسناد : یہ مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب ہے اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ ''تبصرۃ'' مصدر میں **مجاز فی الاسناد** کا بھی احتمال ہے یعنی ممکن ہے کہ ''زیدٌ عدلٌ'' کی طرح بطور مبالغہ مصدر کا حمل ذات پر کر دیا گیا ہو اور یہ بھی جائز ہے جیسا کہ اس سے پہلے بھی گزر چکا ہے۔

قولہ: وکذا قولہٗ تذکرۃ: یعنی ''تذکرۃ'' کا عطف ''تبصرۃ'' پر ہے اور یہ بھی ''جعل'' کا مفعول ثانی ہے لہٰذا جو اعتراض ''تبصرۃ'' پر حمل کے سلسلہ میں تھا وہی اعتراض یہاں بھی وارد ہوگا۔اور جو جواب وہاں دیا گیا تھا وہی جواب یہاں بھی دیا جائے گا۔

قوله: لدی الافهام: شارح نے اس کی دو تفسیر کی ہے:

(ا) تفهیم الغیر ایاه اس میں **تفهیم** مصدر ہے اور غیر کی طرف مضاف ہے۔ اور غیر لفظوں میں مضاف الیہ ہے، لیکن معنیٰ کے اعتبار سے فاعل ہے اور ''ایاه'' اس کا مفعول ہے۔ لہٰذا'' **تفهیم الغیر ایاه** '' کا معنیٰ ہوگا غیر کے سمجھانے کے وقت اس کو یعنی اس کو غیر سمجھائے۔ اس صورت میں اس کا مصداق **متعلم** ہوگا۔ پس مطلب یہ ہوگا کہ یہ کتاب **متعلم** کے لئے تبصرہ ہے۔

(۲) دوسری تفسیر'' **تفهیم للغیر** '' ہے اس صورت میں یہ **اضافة المصدر الیٰ مفعوله** کے قبیل سے ہوگا۔ اور ترجمہ ہوگا اس کے سمجھانے کے وقت غیر کو یعنی یہ غیر کو سمجھائے۔ اس کا مصداق **معلم** ہوگا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ یہ کتاب **معلم** کے لیے تبصرہ ہے۔

□□□

قَوْلُهٗ: مِنْ ذَوِیْ الْاَفْهَامِ بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ جَمْعُ فَهْمٍ وَالظَّرْفُ اِمَّا فِی مَوْضَعِ الْحَالِ مِنْ فَاعِلِ یَتَذَکَّرُ اَوْ مُتَعَلِّقٌ بِیَتَذَکَّرُ بِتَضْمِیْنِ مَعْنٰی الْاَخَذِ اَوِ التَّعَلُّمِ اَیْ یَتَذَکَّرُ اٰخِذًا اَوْ مُتَعَلِّمًا مِنْ ذَوِیْ الْاَفْهَامِ فَهٰذَا اَیْضًا یَحْتَمِلُ الْوَجْهَیْنِ ۔

ترجمه: ماتن کے قول ''من ذوی الافهام'' میں ''افهام'' ہمزہ کے فتح کے ساتھ'' **فهم** '' کی جمع ہے اور ظرف آیا ''**یتذکر**'' کے فاعل سے حال کے مقام میں واقع ہے یا ''**معنی اخذ و تعلم**'' کی تضمین کے ساتھ ''**یتذکر**'' کے ساتھ متعلق ہے یعنی ''**یتذکر آخذاً او متعلماً من ذوی الافهام**'' لہٰذا ''**تذکرة**'' بھی

دووجہوں کا احتمال رکھے گا۔

قولہ: بفتح الھمزۃ... الخ: "**افھام**" ہمزہ کے فتح کے ساتھ "**فھم**" کی جمع ہے جیسے **اقوال، قول** کی جمع ہے۔

من ذوی الافھام، جس کی شارح نے ظرف سے تعبیر کی ہے۔اس میں ترکیب کے اعتبار سے دواحتمال ہیں:

پہلا یہ کہ جارمجرور کائناً کے متعلق ہوکر یتذکر کے فاعل سے حال واقع ہو۔ اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے اس کتاب کوتذکرہ بنایا یعنی نصیحت حاصل کروانے والی بنایا ایسے شخص کے لئے جونصیحت حاصل کرنے کا ارادہ کرے اس حال میں کہ وہ نصیحت کرنے والا سمجھدار لوگوں میں سے ہواس کا مصداق **متعلم** ہوگا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ "**من ذوی الافھام**" جارمجرورمل کر **اخذ** اور **تعلم** کے معنی کی تضمین کے ساتھ **یتذکر** کے متعلق ہو،اس صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی: **ای یتذکر اخذاً او متعلماً من ذوی الافھام**،اور معنی یہ ہوگا نصیحت حاصل کرے سمجھدار لوگوں سے اس صورت میں مصداق **معلم** ہوگا۔

□□□

سِیَّمَا الْوَلَدُ الْاَعِزُّ الْحَفِیُّ الْحَرِیُّ بِا لْاِکْرَامِ سَمِیُّ حَبِیْبِ اللہِ عَلَیْہِ التَّحِیَّۃُ وَالسَّلامُ لَا زَالَ لَہٗ مِنَ التَّوْفِیْقِ قِوَامٌ وَمِنَ التَّائِیْدِ عِصامٌ وَعَلَی اللہِ التَّوَکُّلُ وَبِہٖ الْاِعْتِصَامُ

ترجمہ: خاص کراس فرزند کے لئے جوزیادہ عزت والا، خیرخواہ، لائق تعظیم،

،حضور صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے ہمنام ہے،اس کے لئے توفیق الٰہی کا قوام اور تائید الٰہی کا عصام ہمیشہ رہے۔اور اللہ ہی پر بھروسہ ہے اور اسی کا سہارا تھامنا ہے۔

قَوْلُهٗ: سِیَّمَا اَلسِّیُّ بِمَعْنٰی الْمِثْلِ یُقَالُ هُمَا سِیَّانِ اَیْ مِثْلَانِ وَاَصْلُ سِیَّمَا لَا سِیَّمَا حُذِفَ لَافِی اللَّفْظِ لٰکِنَّهٗ مُرَادٌ مَعْنًی وَمَازَائِدَةٌ اَوْ مَوْصُوْلَةٌ اَوْ مَوْصُوْفَةٌ وَهٰذَا اَصْلُهٗ ثُمَّ اُسْتُعْمِلَ بِمَعْنٰی خُصُوْصاً وَ فِیْمَا بَعْدَهٗ ثَلٰثَةُ اَوْجُهٍ۔

ترجمہ: ماتن کے قول " سیما" سیٌ مثلٌ کے معنیٰ میں ہے،کہا جاتا ہے "هماسیان"یعنی مثلان،اور سیما کی اصل لا سیما ہے،" لا " لفظ میں محذوف ہے لیکن وہ معنیً مراد ہے اور "ما" زائدہ ہے یا موصولہ ہے یا موصوفہ یہ "سیما "کی اصل ہے پھر خصوصاً کے معنی میں مستعمل ہو گیا اور اس کے مابعد تین صورتیں ہیں۔

قوله: السی بمعنی المثل ...الخ : اس کی اصل سِیْوٌ یا سِوْیٌ ہے" واؤ" اور " یا" ایک کلمہ میں ایک ساتھ جمع ہوئے ان میں سے پہلا ساکن تھا اس لئے "واؤ" کو" یا" کرکے " یا" کو" یا" میں ادغام کردیا" سیٌّ " ہوگیا" سی" مثل کے معنی میں ہے،جب دوشخص ایک دوسرے کے ساتھ صفات میں شریک ہوں، اس وقت کہا جاتا ہے "هما سیان ای مثلان "یعنی دونوں ایک دوسرے کے مثل ہے،"سیما" کی اصل " لاسیما" ہے"لا "کولفظوں میں حذف کردیا گیا ہے، لیکن معنی کے اعتبار سے مراد ہے،اور" لاسیما"میں"ما"یا تو زائد ہے یا موصولہ ہے یا موصوفہ ہے،اگر"ما"زائد ہو تو چونکہ"لا " لفظوں میں محذوف ہونے کے باوجود معنی میں معتبر ہے اس لئے"لا سیما الولد" کا مطلب،"لا مثل الولد" ہوگا

اور اگر ''ما'' موصولہ ہے، تو اس کا مطلب ''**لا مثل الذی ھو الولد**'' ہوگا، اور اگر ''ما''، موصوفہ ہے تو اس کا مطلب ''**لا مثل شئی ھو الولد**''، ہوگا۔

یہ تو'' **لاسیما**'' کی اصل کا بیان ہوا، اس کے بعد اس کو کلمات استثناء میں شمار کر کے خصوصا کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا، اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے اس کتاب کو تبصرہ اور تذکرہ تو ہر ایک کے لئے بنایا ہے، اپنی اپنی لیاقت وصلاحیت کے اعتبار سے سب ہی استفادہ کر سکتے ہیں لیکن خصوصیت کے ساتھ میرے فرزند ارجمند ہیں۔ اس لیے کہ اس کتاب کے تبصرہ اور تذکرہ ہونے میں میرے لخت جگر کو اولیت حاصل ہے۔

قولہ: وفیما بعدہ ثلثۃ اوجہ: اب شارح یہ بتارہے ہیں کہ ''لاسیما'' کے بعد والی عبارت میں اعراب کے اعتبار سے تین صورتیں ہوں گی، لہذا یہاں لفظ '' **ولد** '' میں اعراب کے اعتبار سے تین صورتیں ہوگی:

پہلی صورت یہ کہ اگر ما موصولہ یا موصوفہ ہو تو رفع پڑھا جائیگا، اس صورت میں'' **ولد**'' مبتدأ اور اس کی خبر محذوف ہوگی یا'' **ولد**'' کو خبر بنایا جائیگا اور اس کا مبتداء محذوف مانا جائے گا۔ پھر مبتداء اپنی خبر سے مل کر ما موصولہ کا صلہ یا ما موصوفہ کی صفت بن جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مجرور پڑھا جائے اس صورت میں ما زائدہ ہوگا اور ''لا سیّ'' مضاف ہوگا، اور اس کا مابعد مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ منصوب پڑھا جائے اس صورت میں ''لاسیما'' حرفِ استثنا ہوگا اور اس کا مابعد مستثنی ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا۔

قوله: اَلْحَفِیُّ اَلشَّفِیْقُ قَوْلُهٗ اَلْحَرِیُّ اَللَّائِقُ **قَوْلُهٗ** قِوَامٌ اَیْ مَایَقُوْمُ بِهٖ اَمْرُهٗ **قَوْلُهٗ** اَلتَّائِیْدُ اَیْ التَّقْوِیَّةُ مِنَ الْاَیْدِ بِمَعْنَی الْقُوَّةِ **قَوْلُهٗ** عِصَامٌ اَیْ مَایَعْصِمُ بِهٖ اَمْرُهٗ مِنَ الزُّلَلِ **قَوْلُهٗ** وَعَلَی اللّٰہِ قُدِّمَ الظَّرْفُ هٰهُنَا لِقَصْدِ الْحَصْرِوَفِی **قَوْلِهٖ** بِهٖ لِرِعَایَةِ السَّجْعِ اَیْضًا **قَوْلُهٗ** اَلتَّوَکُّلُ هُوَ اَلتَّمَسُّکُ بِالْحَقِّ وَالْاِ نْقِطَا عُ عَنِ الْخَلْقِ **قَوْلُهٗ** وَبِهٖ الْاِعْتِصَامُ وَهُوَاَ لتَّشَبُّثُ وَالتَّمَسُّکُ۔

ترجمه: ماتن کے قول ’’الحفی ‘‘ یہ ’’الشفیق ‘‘ کے معنیٰ میں ہے یعنی باپ پر مہربان، ماتن کے قول’’الحری ‘‘ ’’ اللائق‘‘ کے معنی میں ہے، ماتن کے قول’’قوام‘‘یعنی وہ شئی جس سے اس کا نظام باقی رہے، ماتن کے قول’’التائید ‘‘ تقویت کے معنیٰ میں ہے جو’’اید‘‘بمعنی قوت سے مشتق ہے،ماتن کے قول’’عصام‘‘ یعنی وہ شی جس کے ذریعے لغزشوں سے محفوظ رہے، ماتن کے قول ’’علی اللہ ‘‘ ظرف کو یہاں پر حصر کی غرض سے مقدم کیا گیا ہے اور ماتن کے قول’’بہ‘‘میں رعایت سجع کی وجہ سے بھی ماتن کے قول’’التوکل‘‘حق کے ساتھ چمٹنا اور مخلوق سے دور رہنا ہے،ماتن کے قول ’’الاعتصام ‘‘اعتصام نام ہے تشبث وتمسک کا۔

تشریح

الحفی: حفی صفت مشبہ ہے جو’’حفا یحفو‘‘ باب ’’ نصرینصر‘‘ سے ماخود ہے،جس کا معنی شفیق ہے۔

اعز: اسم تفضیل ہے جو ’’عزّیعزّ ‘‘ باب ’’ضرب یضرب‘‘ سے ماخوذ ہے جس کا معنیٰ ہے زیادہ عزت والا۔

الحری: حری بھی صفت مشبہ ہے جو ’’حریٰ یحری‘‘ باب ’’ضرب یضرب‘‘

سے ماخوذ ہے جس کا معنیٰ ہے لائق۔

سمِیّ: سین کے فتحہ، میم کے کسرہ اور یا کے تشدید کے ساتھ صفت مشبہ ہے جو ''سمایسمو'' باب '' نصر ینصر'' سے ماخوذ ہے جس کا معنیٰ ہے بلند ہونے والا اور ہمنام۔

مصنف کے لڑکے کا نام نامی محمد ہے لہٰذا وہ حضور **صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم** کے ہمنام ہوئے۔

قوام: قاف کے کسرہ کے ساتھ مصدر ہے جو '' **قاوم یقاوم**'' **باب مفاعلت** سے ماخوذ ہے جس کا معنیٰ **مدار وما یقوم به امره** ہے یعنی وہ امر ہے جس سے اس کا نظام قائم رہے۔

عصام: عین کے کسرہ کے ساتھ ہے جس کا معنیٰ ہے دُم کا آخری سرا۔لیکن یہاں اس کا معنیٰ ہے:'' **مایحفظ به امره من الزلل**''یعنی وہ امر جس سے اس کا امر لغزشوں سے محفوظ و مامون رہے۔

قوله: ای التقوية ...الخ: **ایک قاعدہ ملاحظہ فرمائیے:**

قاعدہ یہ ہے کہ جب مجرد کے دو مصدروں میں ترادف ہو تو ان کے مزید فیہ میں بھی ترادف ہوگا۔شارح فرماتے ہیں کہ تائید، تقویت کے معنی میں ہے چونکہ تائید مشتق ہے ''**اید**'' سے جس کے معنیٰ قوت کے ہیں۔اور ا'' **اید**'' اور **قوت** یہ دونوں مجرد کے مصدر ہیں اور آپس میں مترادف ہیں۔لہٰذا مذکورہ بالا قاعدہ کے مطابق تائید اور تقویت جو باب تفعیل کے مصدر ہیں وہ بھی مترادف ہوں گے۔

قوله: قدم الظرف...الخ: **یہ ایک سوال کا جواب ہے اور سوال یہ ہے کہ**

"**التوکل**" مبتداء ہےاور "**علی اللہ**" اس کی خبر ہےاوراسی طرح "**الاعتصام**" مبتداء ہےاور"**به**"اس کی خبر ہے۔اورخبراصل میں مؤخراورمبتدامقدم ہوتا ہے پس "**التوکل**" کو"**علی اللہ**"پراور"**الاعتصام**"کو "**به**"پرمقدم کرنا چاہئے۔؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ تو تسلیم ہے کہ خبر اصل میں مُؤخراور مبتدا مقدم ہوتا ہے ! لیکن کبھی کسی فائدہ کے لئے اس اصل سے عدول بھی کیا جاتا ہےاور وہ فائدہ یہاں پرحصر کرنا ہے کیونکہ قاعدہ ہے:

" التقديم ماحقه التاخير يفيد الحصر "

یعنی اس امر کومقدم کرنا جس کا مقام مؤخر ہے حصر کا فائدہ دیتا ہے، اور یہاں خبر کا مقام مؤخر تھا اس کو اس لئے مقدم کیا گیا کہ حصر کا فائدہ دے، اور وہ حصر توکل واعتصام کو اللہ تعالیٰ کے لئے خاص کرنا اور غیر سے ان کی نفی کرنا ہے۔

اور "**بـه**" کومقدم کرنے میں مزید رعایت سجع بھی مقصود ہے، سجع کہتے ہیں کلمہ کے آخری حرف کے ایک ہونے کو، اور یہاں پر آخری حرف میم ہے۔ دیکھئے اکرام،سلام،قوام،عصام،اوراعتصام۔

تـــمّـــت بـــالـــخيـــر

محمد ارمان علی قادری
ڈانگول، بلرام پور، بارسوئی،کٹیہار، بہار

چند مشہور اصطلاحات اور ان کے درمیان فرق

الحمد لله رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید المرسلین اما بعد

فاعوذبالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمٰن الرحیم

منطق کی وجہ تسمیہ:

منطق مصدر میمی ہے جس کا معنی ہے گفتگو کرنا۔ کیونکہ یہ علم، ظاہری اور باطنی نُطُق میں نکھار پیدا کرتا ہے اس لئے اسے منطق کہتے ہیں۔ نُطُقِ ظاہری (تکلم) میں نکھار سے مراد یہ ہے کہ اس علم کا جاننے والا دوسروں کے مقابلے میں اچھے انداز سے گفتگو کر سکتا ہے۔ اور نُطُق باطنی (ادراک) میں نکھار سے مراد یہ ہے کہ اس علم کا جاننے والا اشیاء کے حقائق یعنی ان کی اجناس اور فصول وغیرہ سے واقف ہو جاتا ہے۔

نوٹ: اس علم کو ''علم میزان'' (ترازو) بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کے ذریعے عقل، صحیح اور غلط فکروں میں موازنہ کرتی ہے۔ اسی طرح اس علم کو ''علم آلی'' بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ دوسرے علوم کو حاصل کرنے کے لئے آلہ (ذریعہ) کی حیثیت رکھتا ہے۔

ازلی، ابدی، قدیمی میں فرق:

ان تینوں الفاظ کے معانی دائمی اور ہمیشگی کے ہیں پھر ان میں باہمی فرق یوں ہے کہ ازلی وہ ہے جس کی ابتداء نہ ہو یعنی ہمیشہ سے ہو۔ ابدی وہ ہے جس کی انتہاء نہ ہو، ہمیشہ رہے۔ اور قدیم وہ ہے جس کی نہ ابتداء ہو نہ انتہاء ہو، یعنی ہمیشہ سے ہو اور ہمیشہ رہے۔ پس یہ تینوں صفات باری تعالی میں سے ہیں۔

ملک و ملکوت اور جبروت میں فرق:

حکیم الامت حضرت مفتی احمد یار خاں نعیمی رحمة الله علیه فرماتے ہیں: ملکوت ملک کا مبالغہ ہے اور جبروت جبر کا بمعنی غلبہ، اصطلاح میں ظاہری ملک کو ملک کہتے ہیں، باطنی کو

ملکوت یعنی باطنی ملک اور پورے غلبے والا۔علماءفرماتے ہیں کہ ملکوت جبروت کبریا صرف ربّ تعالی کے لئے استعمال ہو سکتے ہیں کسی بندے کے لئے ان کا استعمال جائزنہیں جیسے رحمٰن وغیرہ۔(مرآۃالمناجیح ۲رص۲۳۳)

ایک جگہ اورارشادفرماتے ہیں کہ جبروت،ملکوت مبالغے کے صیغے ہیں، جبروت جبر بمعنی غلبے سے بنا یعنی ہر غالب پر غالب،ملکوت ملک بمعنی قبضہ سے بنا ظاہری قبضہ کو ملک اور باطنی قبضہ کوملکوت کہا جاتا ہے۔ربّ تعالی ہمارے جسم کا بھی مالک ہےاورنفس وروح کا بھی اسی لئے مخلوق کے لئے عطاء ملک ثابت ہے،ملکوت نہیں۔(مرآۃالمناجیح ۲رص۷۵)

علم اور معرفت میں فرق:

ان دونوں کے درمیان مختلف وجوہ سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

(۱)علم ادراک بالقلب کو کہتے ہیں اورمعرفت ادراک بالحواس کو کہتے ہیں۔

(۲)علم کا استعمال کلیات میں ہوتا ہےاورمعرفت کا استعمال جزئیات میں ہوتا ہے

(۳)علم جہل کی ضد ہےاورمعرفت انکارکی۔

(۴)معرفت متعدی بیک مفعول ہے بخلاف علم کے کہ وہ کبھی متعدی بیک مفعول ہوتا ہےاورکبھی بدومفعول۔

خوف وخشیت اور تقویٰ میں فرق:

خوف سے عام ڈرمراد ہے یعنی خوف ہرڈرکو کہتے ہیں مگر خشیت وہ ڈر ہے جس کے ساتھ تعظیم وتوقیر ہواورتقویٰ وہ ڈر ہےجس کے ساتھ اطاعت ہو۔

فسق اور فجور کے ما بین فرق:

فسق اورفجور دونوں لفظ گناہ کے معنی کے لئے مستعمل ہیں لیکن فسق عام طور پر گناہ کبیرہ کے لئے استعمال ہوتا ہےاورفجور عام ہے کبیرہ اورصغیرہ دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔

فاسق اور فاجر کے مابین فرق:

فقہاء کی اصطلاح میں جو شخص کسی گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے اور پھر اس سے توبہ بھی نہ کرے یا صغیرہ گناہ پر اصرار کرے اور اس کی عادت بنالے وہ فاسق ہے اور جو شخص یہ فسق کے کام اور گناہ علانیہ جرأت کے ساتھ کرتا پھرے اسے فاجر کہتے ہیں۔

ھلال، قمر، بدر اور محاق میں فرق:

عربی میں تیسری شب تک کے چاند کو ہلال کہتے ہیں، ان کے بعد کئی راتوں میں قمر کہا جاتا ہے اور چودھویں شب کے چاند کو بدر کہا جاتا ہے۔ آخری راتوں میں محاق کہا جاتا ہے۔ (مرآۃ المناجیح ۳/ص ۱۵۵)

اشارہ اور دلالت میں فرق:

" اعلم ان الاشارة تكون فى الحضرة. و الدلالة فى الغيبة بين الطريق"

جاننا چاہیے کہ لفظ اشارہ اور دلالت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اشارہ میں تو مشار الیہ کا ہونا ضروری وشرط ہے لیکن دلالت میں مدلول کا حاضر ہونا ضروری نہیں۔

بعض اور جزء میں فرق:

یہ دونوں لفظ قریب قریب ہم معنی ہیں فرق اس قدر ہے کہ بعض کہتے کسی چیز کے حصہ یا ٹکڑے کو چاہے وہ باقی ماندہ حصہ سے بڑا ہو یا چھوٹا اور جزء کہتے ہیں اس کے برعکس و بر خلاف کو۔

بالجملہ اور فی الجملہ میں فرق:

علماء ان دونوں کو کسی مضمون کا خلاصہ وحاصل بیان کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں اور ان کے درمیان فرق اس قدر ہے کہ بالجملہ کثرت میں استعمال ہوتا ہے اور فی الجملہ قلت میں استعمال ہوتا ہے۔

مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب میں امتیازی حیثیت:

مقدمۃ العلم تینوں امور (تعریف،موضوع اور غرض) کے مجموعے کا نام ہے،اور مقدمۃ الکتاب الفاظ کے مجموعے کا نام ہے۔خلاصہ یہ ہے کہ مقدمۃ العلم کا تعلق معانی سے ہے جبکہ مقدمۃ الکتاب کا تعلق الفاظ سے ہے اور دونوں میں حقیقی فرق تباین کا پایا جاتا ہے۔

ضابطہ اور قاعدہ میں فرق:

علامہ تاج الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں قاعدہ وہ امر کلی ہے جس پر جزئیات کثیرہ منطبق ہوں اور ان جزئیات کے احکام اس قاعدہ سے معلوم ہوں اور اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱)وہ قاعدہ جو کسی خاص باب کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔جیسے: "**الیقین لا یزول بالشک**" کہ یہ قاعدہ بقول امام جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ جمیع ابواب فقہ میں داخل ہے۔اور فقہ کے تین چوتھائی مسائل اسی قاعدہ پر مستخرج ہیں۔

(۲)وہ قاعدہ جو مخصوص الباب ہو جیسے:"**کل کفارۃ سببھا معصیۃ فھی علی الفور**" اب جو مخصوص الباب ہو اس کیلئے اکثر لفظ ضابطہ بولتے ہیں اور جو مخصوص الباب نہ ہو اس کو قاعدہ کہتے ہیں۔

ضدین اور نقیضین میں فرق:

نقیض کہتے ہیں دو چیزوں کا اس حیثیت سے ہونا کہ دونوں کا اکٹھا جمع ہونا بھی ممکن نہ ہو،اور رفع یعنی دونوں کسی ایک پر صادق نہ آئیں،جیسے: وجود و عدم مثلاً قلم کے اندر نہ تو وجود و عدم دونوں اکٹھے صادق آسکتے ہیں اور نہ ہی یہ ہوسکتا ہے کہ دونوں ہی صادق نہ آئیں، بلکہ ضروری ہے کہ اگر وجود ہو تو عدم نہ ہو اور اگر عدم ہو تو وجود نہ ہو دونوں ہونا محال ہے۔

ضدین کہتے ہیں دو چیزوں کا اس حیثیت سے ہونا کہ دونوں اکٹھی جمع تو نہیں ہوسکتی مگر یہ ہوسکتا ہے کہ کسی چیز میں یہ دونوں ہی نہ ہوں جیسے: سیاہ اور سفید ضدین ہیں کہ ایک جگہ جمع

تو نہیں ہو سکتیں کہ ایک چیز سیاہ اور سفید بھی ہو۔مگر یہ ہو سکتا ہے کہ کسی چیز میں یہ دوں ہی نہ ہوں جیسے: لال چیز، کہ نہ سیاہ ہے اور نہ سفید۔

''ایُّ شیء'' اور ''ماھو'' میں فرق:

واضح ہو کہ ان دونوں میں دو طرح کا فرق ہے: اگر ماہیت مختصہ یا ماہیت مشترکہ دریافت کرنی ہو تو **ما ھو** کے ذریعے سوال کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر ممیّز دریافت کرنا ہو تو سوال میں **ای شی**ءکو لایا جاتا ہے۔

غرض، غایت اور فائدہ میں فرق:

جب آدمی کوئی کام کرتا ہے تو اس پر اس کا اثر مرتب ہوتا ہے اگر اس اثر کو ثمرہ ونتیجہ سے تعبیر کیا جائے تو اس کا نام فائدہ ہے۔

اگر اس اثر کو فعل کی نہایت سے تعبیر کرتے ہیں تو اس کا نام غایت ہے۔اور جب تک وہ فائدہ حاصل نہ ہو تو غرض ہے،اور جب وہ فائدہ حاصل ہو جائے تو غایت ہے۔

حقیقت ،ماھیت اور ھُویت میں فرق:

''**مطلقاً ما به الشی هو هو**'' کو ماہیت کہتے ہیں اور '' **مابه الشی هو هو**'' موجود اور متحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں اور متعین و متشخص ہونے کے اعتبار سے **ھــویــت** کہتے ہیں اور کبھی حقیقت اور ماہیت کو ایک ہی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور ان کے درمیان میں کچھ فرق اعتباری بھی نہیں کیا جاتا نیز کبھی کبھار **ھــویــت** کو وجود خارجی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور وہ اس اعتبار سے حقیقت کا مساوی ہے۔

غلط اور غلت میں فرق:

دونوں کے معنی خطا کرنے کے ہیں پھر دونوں میں باہمی فرق اس قدر ہے کہ غلط کا تعلق کلام سے ہے اور غلت کا تعلق حسابات سے ہے'' **کما یقال قد غلط فی کلامه و قد**

غلت فی حسابه، کذا قاله العلامة السیوطی“ .

بَسمَله اور تسمیه میں فرق:

بعض لوگ دونوں کو ایک ہی معنی میں سمجھتے ہیں لیکن ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ بسملہ کا معنی ”بسم اللہ الرحمٰن الرحیم“ کہنا اور لکھنا۔ اور تسمیہ کا معنی ہے اللہ تعالی کا ذکر کرنا اور یاد کرنا، خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو اور اللہ تعالی کے ناموں میں سے کسی بھی نام سے ہو۔

حاصل یہ کہ تسمیہ عام ہے اور بسملہ خاص ہے جس کو منطق کی اصطلاح میں عموم وخصوص مطلق کہتے ہیں۔ (کتب مناطقہ وغیرہ)

فقیر

محمد حامد نوری جبلپوری

جمادی الآخر ۱۴۳۹ھ